ZNAK

MIESIĘCZNIK

IRENA SŁAWIŃSKA: JERZY BERNANOS ● **HENRYK ELZENBERG:** GANDHI W PERSPEKTYWIE DZIEJOWEJ ● **BOGDAN SUCHODOLSKI:** O WIELORAKOŚCI ŻYCIA CZŁOWIEKA ● **JERZY ZAWIEYSKI:** OWOC CZASU SWEGO ● **C. S. LEWIS:** LISTY STAREGO DIABŁA DO MŁODEGO

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

KRAKÓW

ROK III ● LIPIEC-SIERPIEŃ ● 1948

12

REDAGUJE ZESPÓŁ

Redaktorzy: Hanna Malewska i Stanisław Stomma
Członkowie zespołu: Halban Leon, Skwarczyńska Stefania, Świeżawski Stefan, Turowicz Jerzy, Zawieyski Jerzy.

ADRES REDAKCJI I ADMINISTRACJI:
Kraków, ul. Sobieskiego 3, III p., m. 8, Tel. 598-46

GODZINY PRZYJĘĆ REDAKCJI:
Poniedziałki i piątki 11—13

ADMINISTRACJA: **codziennie od 9—12**

CENA ZESZYTU 100 ZŁ
Prenumerata kwartalna (za 3 numery) 250,— zł

KONTO W PKO NR IV-1171

M—19398

PAŃSTW. KRAKOWSKIE ZAKŁADY GRAF. KRAKÓW, WIELOPOLE 1

ZNAK
MIESIĘCZNIK

ROK III LIPIEC—SIERPIEŃ 1948 NR 5 (12)

IRENA SŁAWIŃSKA

JERZY BERNANOS

1. W WALCE O WOLNOŚĆ CZŁOWIEKA

Jedno z publicystycznych dzieł Bernanosa („Grands cimetières sous la lune") kończy się znamiennym wyznaniem: „Książka ta jest świadectwem wolnego człowieka".

Nie wiemy, o ile autor miał prawo użyć w stosunku do siebie tego obowiązującego określenia (któż z nas w ogóle je ma?). Nie o to zresztą chodzi. Jeżeli tym sformułowaniem otwieramy rozważania o Bernanosie, to dlatego, że myśl o wolności człowieka, troska o tę wolność wraca tak niezmiernie często na pisanych przez niego kartach. Wydaje się po prostu motywem najbardziej zasadniczym i centralnym, organizującym. Oczywiście samo pojęcie — ze względu na swoją wielostronność i wieloznaczność — wymaga szerokiego omówienia. Przede wszystkim jedno zastrzeżenie: będziemy tu mówić tylko o jego powieściach, abstrahując niemal zupełnie od publicystycznej działalności autora i bezpośrednich, tam zamieszczonych wypowiedzi. Interesuje nas na tym miejscu tylko świat fikcji, który powstał z jego twórczego oddechu i który — mimo swoją nieuchwytną lotność — wziął udział w śmiertelnie poważnej walce — walce o prawdziwą wolność czło-

wieka. Bernanos jest katolikiem — a więc ten ideał wolności ma oczywiście sens katolicki, ściśle ewangeliczne znaczenie, jakie utrwala obietnica: „Prawda wyzwoli was" — „Na wolność wyzwolił was Chrystus".

Bernanos wraca wciąż niecierpliwie do tej obietnicy: konfrontuje ją z niewolnictwem człowieka, zanurzonego w kłamstwie i podejrzanych kompromisach. To nie przemoc, uleganie przemocy hańbi najbardziej — lecz właśnie przyzwyczajenie do swego stanu „wydziedziczonego króla" (że przejmiemy na chwilę terminologię Pascala), zgoda na siebie i swoją nędzę. Wydaje się, że ten stan zadowolenia z siebie zamyka człowiekowi drogę do prawdziwej wolności. Możliwość rozwoju zaczyna się z chwilą, gdy człowiek powie sobie samemu pierwsze, decydujące: „Nie chcę!"

Spójrzmy jednak od razu na artystyczne konsekwencje tych zasadniczych, pasjonujących autora zagadnień: one wyznaczą zakres i rodzaj jego powieściowej problematyki, one zadecydują o pewnych stałych rysach postaci, o ich stylu w powieściach Bernanosa. Wreszcie szczególne napięcie ideologiczne, pasja sformułowania, rozsadzać będzie ramy dialogu, szukać jakichś form wyrażenia, ciążyć ku publicystyce.

Droga ku wewnętrznemu wyzwoleniu zaczyna się więc w duszy od pierwszego gestu, jakim człowiek chce zrzucić z siebie starą skorupę. Świat ludzi zadowolonych, ukołysanych swoim bezkrytycznym samouwielbieniem, tej skorupy nie przebije. Nie pragnie zresztą tego wcale. I przeciwko temu marazmowi, lenistwu duchowemu zwraca Bernanos słowa gwałtownych inwektyw — nad tymi cechami pastwi się w swoich postaciach najbardziej. Bohaterowie, właściwi bohaterowie Bernanosa, to ludzie, którzy nie znają grząskiego spokoju — przeciwnie, udziałem ich wszystkich, walczących, jest stałe napięcie, tak dobrze znane nam zresztą i z powieści Mauriac'a i Daniel-Ropsa. Wydaje się, że Mouchette („Pod słońcem szatana") staje się bliska autorowi właśnie dzięki zbawiennym drożdżom buntu i niepokoju, jakie wywołują w niej proces fermentacyjny, podobnie jak bliska Mauriac'owi jest trucicielka, Teresa Desqueyroux, ponieważ i ona nie zgadza się na siebie.

Gwałtowność Bernanosa uderza więc przede wszystkim w bierną miernotę. „Médiocrité" najbardziej obciąża człowieka, spycha w dół, oddziela od wolności. Rozumie oczywiście

autor, że miara ludzi jest i musi być różna, jak rozmaite są ich powołania, jak różny jest ich stopień ryzyka w tej nadprzyrodzonej przygodzie, jaką staje się życie chrześcijańskie. Znajdziemy nawet w „Dzienniku wiejskiego proboszcza" wstrząsające sformułowanie: że przeciętność jest tajemnicą nie na miarę naszego pojęcia. „A gdyby Chrystus czekał na ciebie w postaci jednego z tych szaraczków, którymi gardzisz? Przecież — prócz grzechu — ogarnia On i uświęca wszystkie nasze nędze".

Chodzi jednak o tę pospolitość, do której człowiek — syn Boży — nie ma prawa i z której zawsze — aktem swej wolnej woli i pomocą łaski — mógłby wyjść. Gdybyż tylko zechciał! Gdyby zechciał podjąć większą odpowiedzialność, większe ryzyko, śmielej zastawić swe życie!

Najbardziej „niezwykli" bohaterowie Bernanosa: ks. Donissan („Pod słońcem szatana"), Chantal de Clergerie („Radość"), proboszcz z Ambricourt, („Dziennik wiejskiego proboszcza") — to wcale nie potentaci umysłowi, przeciwnie, jednostki intelektualnie bardzo przeciętne, zmieszane z tłumem. Spośród tego tłumu wynosi ich tylko napięcie woli, zaciętość wewnętrznej walki, wreszcie żar życia, ofiarowanego Bogu i człowiekowi, po prostu — żar miłości.

Powołanie ich zresztą polega właśnie na tym, żeby innych, swoich współbliźnich, wydobywać z tej grząskiej mazi duchowej inercji. Wszyscy oni — zarówno księża jak młodziutka dziewczyna, Chantal, ciągle zajęta w kuchni, stwarzają dokoła siebie zupełnie nieświadomie niepokojący klimat, w którym wibruje nuta jakiegoś wyzwania. Ten cichy, zrazu niedosłyszalny dźwięk zmusi otaczający ich świat do przebudzenia i przetarcia zaspanych oczu. Także do nienawiści — właśnie za to przerwanie snu.

Kiedy indziej — i przez usta Szatana — mówi Bernanos o pospolitych sumieniach ludzkich, „małych domkach z cegły, poczerniałych od przyzwyczajeń, przesądów, głupoty, jakby pokrytych sadzą". To te właśnie — letnie dusze — Bóg wyrzuca z ust swoich.

Jeżeli żaden katolik nie ma prawa do wegetacji w maraźmie, to szczególnie ohydny jest ten stan — u księży. Bernanos, który tak często wprowadza postaci księży, z wielką zawziętością piętnuje w nich „pewną pospolitość duszy... która życie duchownego może przemienić w bezsensowną i tragiczną histo-

rię". Pospolitość ta zjawia się natychmiast, gdy ksiądz zapomina o swoim powołaniu, o powierzonych sobie duszach — dopowiada w swej monografii o Bernanosie Luc Estang („Présence de Bernanos", Paris, Plon 1947 — z książki tej czerpię wiele cytatów).

„Głupota kobiet jest bardzo nieznośna — czytamy w „Dzienniku wiejskiego proboszcza" — lecz głupota kleru — stokroć bardziej. Mierny ksiądz jest wstrętny".

Wyzwolenie człowieka możliwe jest więc tylko po tym wstępnym akcie wydarcia się z pospolitości — a także przez odrzucenie kłamstwa: „Prawda wyzwoli was". Prawda jako wiedza o Bogu i wiedza o sobie. Powieści Bernanosa zdają się ilustrować znaną myśl Pascala: jest równie niebezpiecznie znać Boga nie znając swojej nędzy, jak znać swoją nędzę nie znając Boga. Spotkamy tu obie ewentualności: biedną Mouchette, która umie przecież spojrzeć w swoje wnętrze, ale nie zna Boga i wyniosłego ks. Cénabre, światłego teologa, któremu pycha przesłania widzenie własnej duszy. W obu wypadkach drogę do pełnej wolności człowieka zagradza „Ojciec kłamstwa". On to żeruje na „pewnej głębokiej perwersji, którą w gruncie rzeczy jest zamiłowanie do kłamstwa, bezinteresowna pasja kłamstwa".

Umiłowanie kłamstwa dla niego samego nosi w sobie bohaterka „Zbrodni", Evangéline: „Kochałam kłamstwo i ono mnie również. Obdarzyło mnie jedyną wolnością, z jakiej mogłam korzystać bez wysiłku; jeśli bowiem prawda wyzwala, narzuca mojej pysze zbyt ciężkie warunki, a kłamstwo nie narzuca żadnych".

Z ust tej samej dziewczyny słyszymy o praktykowanej przez nią ucieczce w marzenia, a marzenie to również „kłamstwo w stosunku do siebie samego".

Wyzwolenie z kłamstwa, rozplątanie jego subtelnych zasadzek, dokona się znów przy pomocy tych samych prostych i ofiarnych dusz: „świętego z Lumbres", wiejskiego proboszcza, Chantal de Clergerie. Proboszcz z Ambricourt pomoże wydobyć się z wewnętrznego zakłamania hrabinie, która żyje swym maleńkim, przyciskanym do serca kłamstwem, zmusi ją do wydobycia się z tego grzęzawiska i spojrzenia w siebie; Chantal cierpliwą, lecz nieugiętą dobrocią uleczy z urazu psychicznego (czytaj: kłamstwa) swoją babkę, której nie pomógł słynny psychiatra, uczony dr La Pérouse. Wszelkiego typu

schorzenia czy zboczenia psychiczne mają u Bernanosa ten właśnie sens: rodzą się one z chęci ominięcia jakiejś prawdy o sobie czy jakiejś prawdy moralnej. Ze względu zaś na ów charakter moralny tylko pełne skruchy, świadome wyznanie — przygotowujące grunt Łasce — ma moc uleczyć te rany — nie „mędrca szkiełko i oko".

Dewaluacja metod psychoanalitycznych w katolickiej powieści współczesnej: u Bernanosa, a może przede wszystkim w „Chuście Weroniki" Gertrudy von Le Fort, jest zjawiskiem bardzo charakterystycznym. Znamienne też, że do katolickiej powieści przyłącza się Arthur Koestler, gdyż każe bohaterowi „Arrival and Departure" po kuracji psychoanalitycznej, która miała go rzekomo uleczyć z „donkiszoterii patriotycznej", wrócić do tych samych, choć dialektycznie zwyciężonych, pojęć honoru i bohaterstwa.

Bernanosa wydaje się prześladować po prostu „horror mendacii". Znajduje on wyraz także w jego pismach publicystycznych, gdzie atakuje autor z właściwą sobie gwałtownością bardzo rozpowszechniony u katolików rodzaj kłamstwa, poczęty z bojaźni: to obawa przed powiedzeniem całej prawdy, zwłaszcza wobec wrogów. Ten grzech kłamstwa „per omissionem" dyskredytuje nas najbardziej.

„Oczekuję, kiedy młodzi wyznawcy Chrystusa związą się raz na zawsze przysięgą, że nigdy nie skłamią, nawet i przede wszystkim wobec przeciwnika... skandal nie polega na mówieniu prawdy, lecz na tym, że nie mówimy całej prawdy, że kłamiemy omijając ją — a to wyminięcie na pozór zostawia ją nietkniętą, w istocie zaś niby rak wyżera jej serce i wnętrzności". („Skandal Prawdy", cyt. tłum. z książki Estanga).

Właśnie postawa „prawomyślnych" katolików, des bien — pensants, zawiera w sobie niesłychany procent takich przemilczeń — kłamstw, które oznaczają niewolniczy strach. Daleko po za nimi leżą „zielone pastwiska" wolności.

*

Oskarżając burżuazję francuską, która ze względów oportunistycznych przeszła na stronę Kościoła, uderza Bernanos w jej najtwardszy bastion: w instynkt posiadania. I znów w imię prawdziwej wolności człowieka każe mu odwiązać serce od dóbr doczesnych — i umiłować ubóstwo, umiłowane przez Boga.

„Społeczeństwo współczesne nie chce ubogich... Nie może, nie zdołałoby pojąć, że ubóstwo jest także wyzwoleniem, że los wolności człowieka w tajemniczy sposób wiąże się z losem ubóstwa. Ubóstwo rodzi ludzi wolnych — pewien niewinny rodzaj wolności, oczywiście różnej od wolności świętych, tj. ubogich w duchu, dobrowolnych ubogich, dobrowolne ofiary biedy... Gdyż wolność świętych jest to z pewnością całkowicie nadprzyrodzona już wolność ubogich — jak żelazo, które w kuźni od ciemnej czerwieni rozżarza się do białości" („Dans l'amitié de Leon Bloy", Plon 1947, XXI).

„Ubogi jest świadkiem Jezusa Chrystusa" — mówi ks. de Torcy w „Dzienniku wiejskiego proboszcza", chodzi więc o to, by go uczcić, by oddać mu należną cześć, nie zaś, by go „zmienić w rentiera, w drobnego urzędnika" — jak chcą niektórzy.

Myśli, poświęcone ubóstwu, mają u Bernanosa wstrząsający wydźwięk — czy to wizja ubogiego, który na zakręcie drogi spotyka nieustannie kusiciela, a ten ofiaruje mu cały świat wzamian za oddany sobie pokłon; czy to sformułowania, związane z postacią Leona Bloy, apostoła i patrona biedy. To zestawienie z Leonem Bloy nie jest oczywiście przypadkowe: zarówno w uczczeniu ubóstwa jak i płomiennym oskarżeniu pospolitości, miernoty, przeciętnej „uczciwości" mieszczańskiej czujemy wyraźne pokrewieństwo obu pisarzy, pokrewieństwo nie tylko ideologiczne, lecz także psychiczne, tożsamość temperamentu. Wydaje się, że Bernanos podjął bezpośrednio po Leonie Bloy jego powołanie Wielkiego Inkwizytora tradycjonalnej, uśpionej moralności. Temperatura powieści Bernanosa niewątpliwie przypomina bezlitosny żar „Ubogiej kobiety" Bloy, a bluzgający jadem passus o „uczciwej kobiecie" mógłby się znaleźć przecież u autora „Pod słońcem szatana".

*

Prawdziwe wyzwolenie człowieka poprzez przedarcie błony pospolitości i kłamstwa, poprzez dobrowolne podjęcie ubóstwa znajduje pełną realizację w tym stanie pokornego unicestwienia siebie, do jakiego doszli „święci" Bernanosa: ks. Donissan, ks. Chevance czy Chantal. Pojęcie świętości wiąże się dla autora z niesłabnącym, straszliwym napięciem walki wewnętrznej („świadectwo świętego jest wypalone żelazem"),

a równocześnie — paradoks chrześcijaństwa! — z doskonałą wolnością. Jest to ten stopień ryzyka (znów to ryzyko — obsesja autora!), który nie pozwala się cofnąć, który w każdej chwili rzuca na szalę całe życie — i rzuca je na rzecz drugiego człowieka. (Ryzyko — wolność — honor — to u Bernanosa pojęcia korelatywne, ściśle ze sobą związane. Przeżył je zresztą i dla siebie osobiście — na własny rachunek — w 1938. roku, gdy zdecydował się opuścić Francję, aby nie dzielić z nią hańby monachijskiej — „gdyż człowiek wolny nie mógł w niej już żyć z honorem". „Człowiek wolny może żyć w zorganizowanej tyranii, gdyż ciągłe ryzyko, jakie podejmuje, uszlachetnia jego życie. Ale samotność... Francuza w 1938 r.... była bez ryzyka").

Prawdziwa, trudna wolność człowieka rodzi się więc z zupełnego wyrzeczenia, z takiego ogołocenia, w którym człowiek wyzbywa się subtelnych pociech: ciekawości intelektualnej, szacunku ludzkiego, nawet własnej radości i spokoju. Ks. Donissan czy proboszcz d'Ambricourt — to jednostki usunięte w cień, często odprowadzane wzruszeniem ramion czy pobłażliwym uśmiechem. A jednak właśnie oni zdobywają władzę nad innymi duszami, właśnie im dana jest cudowna moc widzenia drugiej duszy w przenikliwym świetle własnej czystości i miłosiernego współczucia. Bernanos zdaje się świadomie w swoim świecie artystycznym realizować błogosławieństwo o cichych, którzy posiądą ziemię...

Luc Estang (na którego monografię powoływałam się już wyżej) podkreśla ze szczególnym naciskiem, jak bliskie jest Bernanosowi Kazanie na Górze, a zwłaszcza osiem błogosławieństw, które tworzą jakby ożebrowanie ideowe całego jego dzieła. Właśnie tych osiem błogosławieństw buduje nowy ideał wolności człowieka, tak bardzo obcy duchowi tego świata i jego racjonalistycznym obliczeniom. „Błogosławieństwa" tego świata brzmią przecież zupełnie inaczej: „Biada słabym! Biada kalekom! Silni posiądą ziemię! Ci, którzy płaczą, to nędznicy — i nigdy nie będą pocieszeni!" („Grands cimetières sous la lune").

Na szczytach wolności (tj. świętości) jest radość i pokój. Radość, o którą walczy — i którą oddaje — Chantal de Clergerie i pokój „świętego z Lumbres", pokój, którego drugie imię brzmi: męczeństwo. Gdyż bierny pokój, nieruchomość zastygłej wody staje się w powieściach Bernanosa udziałem dusz,

uwiedzionych przez kusiciela: „straszliwy pokój dusz odrzuconych". Stąd ten stan ciągłego napięcia, szczególny dynamizm przeżyć wewnętrznych, niepokój świętości. I w gruncie rzeczy — mało radości. Gdyż nawet w powieści pod tym tytułem radość uzyskuje tylko sens okupu, najwyższej ceny, wymienionej dobrowolnie na cierpienie.

Walka o wolność, o prawdziwą wolność człowieka rozgrywa się w pisarstwie Bernanosa na dwóch planach: 1) życia wewnętrznego, gdzie idzie po prostu o moralne wyzwolenie człowieka od grzechu; 2) życia społecznego. Podczas gdy ten pierwszy indywidualny aspekt dostrzegamy w jego ujęciach powieściowych, drugi — społeczno-polityczny zajmuje go w pismach publicystycznych. Przybiera on na sile zwłaszcza w latach wojennych, gdy szczególna sytuacja — pognębienie wolności człowieka — wywołuje w pisarzu tym gorętszą reakcję. Toteż w „Liście do Anglików" rozbrzmiewa wciąż głos wołający o swobodny oddech dla człowieka, o poszanowanie godności ludzkiej w każdym, o honor. I to zdewaluowane pojęcie wraca w pismach Bernanosa bardzo często. Już we wcześniejszych sformułowaniach („Nous autres Français") pojawiło się pragnienie, „aby honor stał się dostępny dla każdego człowieka". Gdyż honor — zdaniem Bernanosa — to pojęcie czysto chrześcijańskie: to „uczczenie Chrystusa w każdym człowieku" — „Świat potrzebuje honoru... Ma wszystko, czego mu potrzeba, lecz nie korzysta z niczego, gdyż brak mu honoru. Świat stracił szacunek dla siebie".

Sprawa człowieka, zabłąkanego w tej nowej, krwawej przygodzie świata, stała się dla Bernanosa sprawą najbliższą, zupełnie osobistą. Do niej uparcie wracała myśl pisarza, by w sposób już zupełnie bezpośredni, w manifestach publicystycznych moc tej sprawy bronić. Znamienne, że publicystyka Bernanosa, zrazu rozwijająca się niemal równolegle do twórczości powieściowej („La grande peur des bien — pensants" 1931), z biegiem czasu wybija się zdecydowanie na plan pierwszy (już od 1938 r., który przynosi kilka pozycyj: „Grands cimetières sous la lune", „Nous autres Français", a wkrótce potem: „Scandale de la verité"), a ostatnio — po wojnie — wypiera zupełnie świat fikcji literackiej. Zjawisko niezmiernie charakterystyczne dla „bojowników wielkiej myśli jednej" i nie bez precedensu wśród najbardziej „rasowych" pisarzy w największej skali.

2. W ŚWIECIE BERNANOSA

A jednak odwieczny paradoks sztuki sprawia, że wymyślony, nieprawdziwy świat poezji broni prawdy skuteczniej i trwalej niż najmocniejsze, najtwardsze słowo szermierza — publicysty. Inna rzecz, że w tej publicystyce Bernanosa bardzo wiele przemyconej tam żywej poezji: porywających obrazów, gorącego wezwania. Nie te jednak pisma — jeśli wolno wróżyć — zapewnią mu trwałe miejsce w literaturze.

Powieść Bernanosa ma już zresztą określoną pozycję: nie myślę w tej chwili o pozycji w hierarchii literackiej, raczej o bardzo odrębnym klimacie tego świata, gdzie wszystko uzyskuje najwyższe napięcie, gdzie nieustannie czyha groźny wróg — szatan wśród tajemniczych ciemności, wchłaniających ponure zbrodnie — zabójstwa i samobójstwa. Zwracano wielokrotnie uwagę na tę „sensacyjną" kanwę powieści Bernanosa — przeważnie zresztą wytykając mu to jako łatwiznę artystyczną. Dopiero „Dziennik wiejskiego proboszcza" zdobył sobie ogólne uznanie i rozproszył uprzedzenia, jakkolwiek i on wnosił pewne ostre akcenty.

Jaką rolę ma ten „sensacyjny" pokład utworu? Wiąże się on najściślej z postacią centralną, której przypisuje Bernanos w swoich powieściach rolę organizującą, czynną — z postacią szatana czy to w jego osobowym wcieleniu czy w hipostazach. Jest on stałym, potężnym antagonistą, z którym musi się zetrzeć protagonista — „święty". Na razie — w pierwszej fazie walki — to on, antagonista odnosi zwycięstwo (a znaczy je krwawy ślad zbrodni), dopiero w końcowym momencie zwycięstwo ostateczne przechyli się na drugą stronę z tym jednak, że zostaje okupione straszliwą ceną cierpienia i śmierci bojowników dobra. Jest to oczywiście wybitnie tragiczna — i bardzo katolicka — koncepcja walki Zła z Dobrem. Toteż mimo cały demonizm tych motywów, powieści wnoszą w końcu czysty oddech greckiej Katharsis. Rozumiemy konieczność ofiary i zniszczenia jednostki dla tych wartości, które w ten sposób okupuje i ocala. Okupuje zresztą przeważnie — po prostu drugą duszę ludzką.

Bo w tych koncepcjach kompozycyjnych, splatających i rozwiązujących losy postaci, tkwi dogmat o „świętych obcowaniu" (nb. bliski również Mauriac'owi i Daniel-Ropsowi, a chyba w ogóle pisarstwu katolickiemu). Pomysł twórczy powraca

wciąż do motywu ofiary człowieka za człowieka, tajemnego wykupu z mocy zła za cenę własnego cierpienia.

I tak „święty z Lumbres", ks. Donissan, ofiarowuje swój pokój, z takim trudem zdobyty, jedyne swoje dobro, za ocalenie Mouchette, „małej mistyczki szatana, świętej Brygidy Nicości". A promienna Chantal bez wahania oddaje swoją radość, aby ocalić apostatę, ks. Cénabre i wyrwać z jego ust przedśmiertne wyznanie: „Pater noster!" Jest to najczęstszy typ motywacji powieściowej Bernanosa, oczywiście zrozumiały i logiczny tylko w oparciu o pierwszą przesłankę — o dogmat katolicki.

Silna więź, jaka łączy ludzi tak w złem jak i dobrem staje się często nie tylko węzłem akcji, lecz także przedmiotem subtelnych rozważań w dialogach, zawsze zresztą o silnym dramatycznym akcencie. W „Zbrodni" bohaterka mówi o wirze zła, który wciąga w swoją orbitę winnych i niewinnych, aż dopóki nie wyczerpie swego pędu. — Proboszcz z Ambricourt („Dziennik wiejskiego proboszcza") powie hrabinie: „Myślę, że gdyby Bóg pozwolił nam widzieć jasno solidarność, która nas ze sobą wiąże w złem i dobrem, nie moglibyśmy żyć dłużej".

Z motywem niespodziewanego związku różnych, odległych od siebie istnień, wchodzi także inna konsekwencja kompozycyjna (którą słusznie podkreśla Luc Estang): oto powieść Bernanosa rozwija równolegle dzieje zupełnie nie związanych ze sobą ludzi. Dwutorowość, początkowo niezrozumiała, uzyskuje swój sens dopiero w ostatnim akcie — nagłego spotkania i spięcia. Może najjaskrawiej występuje ta oboczność motywów, swoboda kompozycyjna w pierwszej powieści Bernanosa „Pod słońcem szatana", gdzie dzieje ks. Donissana i historia Mouchette, zupełnie wyodrębniona, zazębiają się dopiero w końcu powieści. Później tych jaskrawości już nie spotkamy.

Krytyka literacka zarzucała Bernanosowi często zbyt sensacyjne chwyty kompozycyjne, łatwizny, nieprawdopodobieństwo intrygi (dziewczyna przebiera się i uchodzi za księdza!), niedostateczność motywacji, fałsze psychologiczne. Niemal wszystkie te zarzuty (czy to przypadkowe?) były — lub mogłyby być — zastosowane do Żeromskiego, *toute proportion gardée* (na korzyść polskiego pisarza). Otóż Bernanos nie należy oczywiście do mistrzów słowa, cyzelatorów. A jednak

powieści jego „biorą", mają tę moc sugestii, co pisarstwo Żeromskiego, wciągają nas w swój gorący wir, nie pozwalają odejść — i zapomnieć.

Trudno oczywiście sprecyzować i zamknąć w punktach tajemnicę tego czaru. Jeśli jednak uprzytomnimy sobie, co przede wszystkim zostaje nam w pamięci i towarzyszy później, po zamknięciu książki — to chyba **postaci.** Świat ludzi w powieściach Bernanosa jest bardzo bogaty i różnorodny, mamy pełne prawo mówić o wielkim władztwie artysty w stwarzaniu postaci. W pierwszym rzędzie — niezapomniani bohaterowie — „święci" Bernanosa.

Nie dotknął on nigdy żadnego ze świętych kościoła, wyniesionych na ołtarze. „Och, nie, nie jestem tak zuchwały, aby odtwarzać od wewnątrz życie świętego... cóż za szaleństwo zmuszać słowa do wyrażenia czegoś, co z natury swojej jest niewyrażalne: niewysłowiony pokój". Toteż Bernanos nie sili się istotnie o „psychologię świętości" — ukazuje kilku ludzi, którzy żyją i cierpią wespół z innymi, tylko patrzą w siebie przenikliwiej, a w Boga i innych — z większą miłością. Chcą także więcej ofiarować. Na pozór równi w pokorze i samounicestwieniu, a jednak różni, plastyczni, właśnie niezapomniani: ks. Donissan, ks. Chevance, proboszcz z Ambricourt. Wydaje się, że pewien typ księdza dojrzewa w wyobraźni twórczej Bernanosa, by osiągnąć pełnię rozwoju w „Dzienniku wiejskiego proboszcza". On to potrafi już wyzuć się ze wszystkiego, oddać całkowicie na służbę dusz w swojej parafii, odbierając w zamian gorzkie upokorzenia nie tylko ze strony „zamku", lecz nawet od małych dzieci. Jest cały już tylko miłością — i ta miłość zaostrza mu wzrok, pozwala w nagłej wizji dotrzeć do drugiej duszy i z niezachwianą mocą zażądać od niej zerwania ze złem.

Sylwetka „świętego księdza" rzucona jest zawsze na tło bardzo licznych postaci innych księży, którzy reprezentują czy to wytworną dyplomację, erudycję teologiczną nierzadko połączoną z oschłością serca, czy wyniosły intelektualizm. To nie oni jednak są „łowcami dusz". Na zarzut „obsesji księdza" odpowiedział kiedyś Bernanos: „Ależ ja go kocham! Usiłuję go zrozumieć — kochać to rozumieć — a on wciąż wyślizguje mi się z rąk"... Są to jednak sylwetki bardzo subtelnie wycieniowane, bardzo różnorodne, o wiele bogatsze od księży z „Kluczy królestwa" Cronina.

Jeśli istotne podobieństwo łączy „świętych" proboszczów Bernanosa, zupełnie samotnie — nie tylko w jego powieści, ale bodajże w literaturze współczesnej — stoi mała mistyczka z „Radości", Chantal de Clergerie. Luc Estang zwraca uwagę na jej pokrewieństwo ze św. Teresą z Lisieux, gdyż i ona wchodzi przecież na „małą drogę" doskonałości. Podobieństwo to wydaje mi się jednak tylko pozorne. Chantal ma jednak inne powołanie i własną drogę — bardzo dramatyczną zresztą, gdyż ginie zbezczeszczona i zamordowana przez Fiodora — a tę krótką drogę życia przebiega śmiejąc się i śpiewając, zajęta w kuchni i ogrodzie. Drogo płaci za łaskę, „aby nie być zauważoną" — cenę swojej radości.

Wśród postaci Bernanosa przewija się nieodłączny towarzysz świętych, „książę tego świata", czy to we własnej osobowej postaci czy poprzez wiernych wykonawców swej woli jak Evangéline lub przed chwilą wspomniany — Fiodor. Oczywiście kreacja literacka bardzo trudna i może nie zawsze przekonywająca, nawet w późniejszych „wcieleniach" (bo osobowy szatan pojawia się właściwie tylko w pierwszej powieści). Należy on jednak integralnie do tego specjalnego świata, który się z nazwiskiem Bernanosa wiąże.

*

W powieści Bernanosa uderza więc przede wszystkim bogactwo, pełnia, nadmiar postaci i motywów, wreszcie bardzo ostre kontrasty. Obok subtelnych rozważań na temat najdelikatniejszych problemów, już na szczytach życia wewnętrznego, jak radość, czystość, świętość — jawią się brutalne „chwyty" ze zwykłej kryminałki. Obok pełnego miłości wejrzenia w duszę każdego człowieka — brata — jad nienawiści, wypluty w twarz mieszczańskiej moralności czy nieubłagana ironia, z jaką przygląda się postaciom wolnomyślnych intelektualistów takich jak psychoanalityk, dr La Pérouse czy też Saint-Marin (w którym upatrują literacki portret Anatola France'a).

Nie był Bernanos zawodowym „homme de lettres". Wszedł do tej krainy późno — tak późno jak Conrad — wnosząc od razu całe bogactwo przeżytych doświadczeń i nigdy nie przybrał w stosunku do literatury zbyt poufałych tonów. Wydając swą pierwszą powieść w 38 roku życia (1926 „Pod słońcem

szatana") nie spodziewał się zapewne, że wciągnie go ona na zawsze w ten nowy świat. Został w nim — ale został od razu dojrzały, przepalony własnymi przeżyciami, zawsze bardzo własny i świeży.

To ta świeżość właśnie zdobywa nas najbardziej w obcowaniu z Bernanosem: jego książki są istotnie tak młode jak religia, z której czerpią swą krew. Jednych osaczają splątaną intrygą, innych — finezją sformułowań. Pełno w nich paradoksów, wywracających porządek tego świata. Ukazują zdobywczą moc słabości i pokory, władztwo miłosierdzia, „jednej z najpotężniejszych ludzkich namiętności", bogactwo i wolność ubogich. Nie są to oczywiście nowe prawdy — ale prawdy, które pisarz odkrył dla siebie — jak każdy katolik — i które stanowiły odtąd jego własną wizję świata. Uniósł ją zapewne pod powiekami — a jej artystyczne odbicie pozostawił nam.

Irena Sławińska

HENRYK ELZENBERG

GANDHI W PERSPEKTYWIE DZIEJOWEJ

Wielkim i natchnionym już duchem, ale przecież także młodziutkim jeszcze chłopcem i entuzjastą był nasz Mickiewicz, gdy pisał słynne słowa „witaj jutrzenko" i owe dalsze o „słońcu", które miałoby przyjść po jutrzence. I my dziś aż zbyt może pewni jesteśmy, że to nie jego wielkość natchniona, ani jakiś uprzywilejowanym śmiertelnym udzielany boski dar wieszczy, ale ów młodzieńczy entuzjazm i poetycka zdolność do złudzeń przemówiły w owej chwili przez jego usta. Przyszłość jest nieskończona i nieskończone są ukryte w niej możliwości; ale nasza, w porównaniu z romantykami, tak bardzo zmniejszona ufność do świata a bardziej wyrobiona mądrość życiowa skłaniają nas przemożnie ku przekonaniu, że w dziejach nie ma słońc ani jutrzenek, że są tylko iskry śród nocy. I gdyby — tak sobie myślimy — jakiś widz z dalekiej planety mógł spojrzeć na tę naszą ziemię nie jako na przedmiot fizyczny, ale jako na symbol widzialny życia duchowego jej mieszkańców, dostrzegłby tam plamę ciemną raczej niż świetlną: co najwyżej, w tej ciemności rozsianą, nieuchwytną jakby fosforescencję. I tylko co czas pewien, z przerwami, zaznaczałyby się tam blaski mocniejsze, zapalające się gdzieś w jakiejś duszy i wraz z nią, a najczęściej wcześniej niż ona, gasnące beznadziejnie z powrotem. Obraz bliski prawdy, zapewne; a przecież może by się godziło coś w nim zmienić, choćby tylko proporcje. Dzieje ludzkie, w głównej swej masie, są przeładowane złem i, co nielepiej, na wskroś przepojone ślepotą i tępotą w rzeczach wartości; trudno się w nich dopatrzyć jakiegoś sensu, który

by je jako całość usprawiedliwiał. A jednak, na tym tle mrocznym, pojawiają się nie tylko luźne, mniej lub więcej jednostkowe przebłyski, ale mniejsze lub większe, liczebnie zawsze oczywiście ograniczone, niemniej przecie nie tak już znikome, nie tak całkiem pozbawione jutra ruchy zbiorowe, świadczące o wysiłku człowieka, by się etapami wznieść ponad siebie. Ruchy takie rodzą się, rosną, rozbijają o niezwyciężony, wieczny opór ludzkiej natury i giną, w świadomości potomnych zostawiając ślad wyraźny lub nikły, czasem echo tylko, czasem niepokój i jakby wyrzut sumienia. Czy te ślady się w końcu jakoś sumują? czy stają się siłą żywą, wpływającą na tamten tok główny? trudno temu bezwzględnie zaprzeczyć, dziecinnie byłoby twierdzić stanowczo. Pewną natomiast jest rzeczą, że jakiś czas po odpływie jednej takiej fali jawi się zawsze poryw nowy, czy to z poprzedniego wywodzący się wprost, czy to zrodzony z dążeń wspólnych, czasem prastarych, nigdy jednak bez jakiegoś związku z przeszłością: — tak że w ostatecznym wyniku wytwarza się jakby pewna tradycja, i obok wielkiej mętnej rzeki dziejów ogólnych, toczącej swój piach i swe zbrodnie, zaczyna płynąć jak gdyby strumień drugi, mniej obfity, mniej ciągły, strumień dziejów „małych", ale tych właśnie, poprzez które całość nabiera sensu a zło tamtych jest odkupione.

Z ruchów tych, jak dotąd najdonioślejsze — jest to fakt, choć bynajmniej nie widać, aby miało być koniecznością — powstawały na tle religijnym; takimi, w czystej postaci, były te, z których wyszły chrystianizm na Zachodzie i buddyzm na Wschodzie, albo w wieku XIII ruch franciszkański. Innym znowuż, liczebnie mniej silnym, wystarczała etyka czysta lub o lekkim tylko religijnym nalocie; jako takie my w świecie zachodnim zawsze z czcią będziemy wspominać pewne wielkie prądy duchowe starożytności klasycznej. I wiekowi XIX nie były zjawiska te obce: tu należy u nas szczupły co do zasięgu a tak płodny w następstwa ruch filomacki, a także i w niejednym ośrodku myśli reformatorsko-społecznej, od Saint-Simona po dzisiaj, troska o przebudowę ustroju nie stępiała i nie zabijała troski o wartościową treść życia. Najbliższym nam jednak w czasie, a przez swe natężenie, masowość, wielkość aspiracyj i wielkość czasowych przynajmniej osiągnięć jednym zapewne z najpotężniejszych, z jakimi spotykamy się w dziejach, jest ruch, który zapoczątkował i poprowadził padły

ostatnio z rąk zaślepieńca mistrz duchowy Indyj współczesnych, Mohandas Karamczand Gandhi, czołowa niewątpliwie, chociaż niestety mało dla niej reprezentacyjna postać epoki.

O tej stronie działalności Gandhiego wie się w Europie wciąż jeszcze mało. Wielu zna go prawie że tylko jako polityka, „wodza", przywódcę narodowego, bojownika o niepodległość, człowieka, który w najtrudniejszych warunkach, przy układzie sił najmniej korzystnym, długie lata, aż do niedawnego zwycięstwa, ciężko walczył o wolność swojej ojczyzny. Nieco mniej już jest znany działacz społeczny; tu jednak wie się tyle przynajmniej, że Mahatma uparcie i bez wytchnienia ścierał się z siłami zachowawczymi o równouprawnienie w jego kraju warstw najbardziej upośledzonych. Istotnie, zarówno wysiłek włożony przez niego w te sprawy, jak i osiągnięcia w obu kierunkach wystarczają, by z niego uczynić postać historyczną pierwszej wielkości. Indie, choć wbrew zamierzeniom Gandhiego zorganizowane w dwa państwa zamiast tworzyć jedność, której on pragnął, otrzymały przecież swój *swaradż* [1] w postaci mogącej uchodzić za, praktycznie biorąc, najkorzystniejszą, w dzisiejszym świecie dostępną, odmianę niepodległości. W najważniejszej zaś kwestii społecznej, tej, która dotyczy pariasów — „nietykalnych", jak to tam się nazywa — czeka je bezsprzecznie rozwój i postęp, ale przełom główny już się dokonał: naruszone zostały nienaruszalne, ugruntowane tak, jak to tylko w oparciu o religię bywa możliwe, ostoje tego wiekowego szataństwa w samej psychice zbiorowości. A jednak, jakkolwiek olbrzymie, wprost nie do ogarnięcia są te zdobycze, to — pominąwszy już nawet, że przyczyniły się do nich inne jeszcze siły poza gandyzmem — nie one przecież, w perspektywie dziejowej, są tym, co znaczy najwięcej, tym, co nieustannie trzeba podkreślać, by nie uszło świadomości mało świadomych, powierzchownie patrzących widzów z Zachodu.

Bo przecież osiągnięcia społeczne, a tym bardziej polityczne, nawet największe, nie mogą być uważane za obdarzone jakąś doniosłością bezwzględną: doniosłość ta zależy od ludzi, którzy z nich mają korzystać. I nie mówmy już nawet o rzeczach takich, jak przyłączanie prowincyj, narzucanie swej hegemonii,

[1] Dosłownie „własny rząd", a więc zależnie od interpretacji: samorząd, autonomia lub niepodległość.

uzyskiwanie korzyści przy podziale władzy nad światem: to samo zastrzeżenie dotyczy faktów tak z istoty swojej chwalebnych jak zdobycie wolności przez jakiś naród, albo, w przekroju poziomym, zrównanie jakiejś warstwy z innymi. Bo jeśli ci wyzwoleni innego celu życia sobie nie znajdą, jak tylko co prędzej rzucić się na sąsiadów, by im wolność odebrać; jeśli ci zrównani co rychlej zaczną się wywyższać nad innych i im praw równych odmawiać, to czyż można wtedy powiedzieć, że coś się obróciło na lepsze? Co najwyżej zaszła zmiana ról w tym przewlekłym i dość nikczemnym dramacie, w jaki od swych prapoczątków, monotonnie, układają się dzieje, i posępny kołowrót walki o władzę i o interesy trwa nadal. Nawet więc te wydarzenia szczytowe, ponad które w owej sferze nic nie ma, stają się czymś więcej niż czyimś zyskiem — przy czyjejś równorzędnej stracie! — wtedy dopiero, gdy ten, kto na nich wygrał, zdoła się wyzbyć wielu zastarzałych błędów i grzechów. Rozstrzygający więc o ich randze aspekt wszelkich przemian dziejowych, to, wbrew hałaśliwym protestom fanatyków polityki czystej, w pierwszym jednak rzędzie aspekt etyczny. Ogólniej i mniej jednostronnie (na etyce się kultura nie wyczerpuje!): punkt ciężkości życia ludzkiego — dla tego, kto je waży i mierzy nie jako współzawodnik innych żyjących, ale jako obserwator i sędzia — leży nie w kolejnych „górach" i „dołach" owego współzawodnictwa, ale tam, gdzie się wykuwają **wartości.**

Toteż, jeżeli ruch gandystyczny jest ponad tyle innych godny uwagi, to nie to mu tę wyższość nadaje, że zainicjował włączenie do społeczeństwa ludzkiego czterdziestu czy pięćdziesięciu milionów odtrąconych i sponiewieranych, ani nawet to, że jednemu z wielkich krajów świata dał niepodległość; to jest wiele, to nie jest najwięcej. Równouprawnieni pariasi, moralnie nie przemienieni, będą ludźmi pełnymi skaz ludzkich, czyniącymi zło niemniej sprawnie niż wczorajsi ich ciemiężyciele. Wyzwolone Indie, odarte ze swej aureoli męczeństwa, staną się państwem jak inne, z „aparatem", z wojskiem, z przymusem, ze wszystkim, co nieprzekupnemu myśleniu każe w organizacji państwowej widzieć raczej tylko przykrą konieczność. Nic natomiast nie dorówna znaczeniu faktu, że ruch ów, to jeden z największych od zarania dziejów ruchów etycznych, jeden z najbardziej zdecydowanych znanych nam wysiłków zbiorowych podciągnięcia ludzkiej natury ponad szcze-

bel dotychczasowy i że same jego zdobycze społeczne i polityczne włączają się jako składnik w to dzieło wyższe.

Sam Gandhi jest przedstawicielem niezmiernie rzadkiego typu człowieka — rzadszego może niż typ wielkiego myśliciela albo artysty — a który, z braku nazwy odpowiedniejszej, wypadnie może określić nieco chwiejnie jako **geniusz etyczny**. Geniusz etyczny, to przede wszystkim ktoś, w czyim ujmowaniu rzeczywistości punkt widzenia moralny góruje, ktoś spostrzeżeniowo i uczuciowo nastawiony na fakty moralne tak jak malarz na barwy, muzyk na dźwięki. Dalej jest to ktoś, w swojej dziedzinie, zdolny do realizacyj najwyższych, ostatecznych, nieprzewidzialnych: przesuwa on z tej strony jakby granice możliwości ludzkiej natury. I wreszcie jest to, w tejże dziedzinie, ktoś **twórczy**, ocenę etyczną wnoszący w sfery życia, które, jak dotąd, pod kategorie dobra i zła w przekonaniu ludzkim nie podpadały. Wszystkie te trzy rysy łączą się w Gandhim. „Bóg jest moralnością, Bóg jest sumieniem": zwroty takie i inne podobne, które spotykamy pod jego piórem, jakże łatwe są do zaczepienia od strony ich zawartości myślowej, ale jakże charakterystyczne dla tej postawy. Wrażliwość na sprawy etyczne i potrzeba czystości moralnej zaznaczyły się w nim od dzieciństwa. W historiach, które mu jako dziecku opowiadają, w pierwszych książkach samodzielnie czytanych, chłopiec wychwytuje niemal wyłącznie, by się nimi entuzjazmować, budujące przykłady cnót i poświęceń. Hariszczandra, który poprzez wszystkie próby „wierny był prawdzie", Śrawana, który do granic ostatnich posunął miłość synowską: to są jego bohaterowie i wzory w wieku, kiedy innych chłopców interesują przygody na dalekich wyspach lub walki słoni. On sam, mały Mohan, uczniak podówczas ledwie uczący się pisać, nie może dnia pewnego zrozumieć, gdy podczas jakiejś inspekcji nauczyciel na migi chce dać mu poznać, by słowo źle napisane przepisał z tabliczki sąsiada. „Nauczyciel starał się później uświadomić mi moją głupotę, ale daremnie". Szczegóły tego rodzaju można by mnożyć. Wiemy jednak, że często rozwój moralny nie odbywa się prostolinijnie, że zwłaszcza umocnienie się ostateczne nieraz dochodzi do skutku drogą okrężną: przez winę i uświadomienie sobie tej winy. Etapy tej także drogi są u Gandhiego jasno widoczne. Jako nieco starszy już chłopiec, wraz z kilku towarzyszami, zaczyna jadać mięso; grzech religijny bierze na siebie

świadomie, czuje się zgoła reformatorem, ale tajemnica przed rodzicami prowadzi w konsekwencji do kłamstwa: tego nie może znieść i przestaje. Nieco później dzieje się coś co z nazwy przynajmniej wygląda już po prostu niesamowicie: Gandhi **kradnie**. Naprzód miedziaki na papierosy; okoliczność obciążająca, że służącemu. Potem, chcąc spłacić dług zaciągnięty przez brata, który o spłaceniu nie myśli, z jego ozdobnego naramiennika wyłamuje kawałek złota i, nic bratu nie mówiąc, sprzedaje: tak się wtedy, w jego pojęciu, ratuje honor rodziny! Tym razem jest wstrząśnięty już głębiej; nie widzi innego sposobu oczyszczenia się jak przez wyznanie: spowiada się ojcu, prosi o karę. I wreszcie — niedługo już potem — chwilla tragiczna. Ojciec chorował wtedy ciężko, obłożnie; z rodziny właśnie Mohandas był tym, który przy nim czuwał najczęściej. Miał lat skończonych szesnaście; nieszczęsnym — tak później przez siebie potępionym — zwyczajem indyjskim od dawna już był żonaty i małżeństwo to od jakiegoś czasu było realne. Do żony przykuty był silnym, pozbawionym jeszcze podówczas głębszego podkładu uczuciowego, młodzieńczym pożądaniem zmysłowym. I gdy tak wieczorami siedział przy chorym, myśli jego odbiegały stale w tamtym kierunku. Któregoś dnia, gdy się nadarzyła sposobność dać się zluzować komu innemu, skorzystał z niej aż nadto skwapliwie: odszedł, udał się do sypialni, obudził żonę... Po niedługiej chwili gwałtowne pukanie do drzwi: ojciec umarł. Dla przeciętnego sumienia winy tu mogło nawet i nie być: syna zastępował przy łożu brat chorego, najserdeczniej oddany. Ale Gandhi nie tak to odczuwał. „Jest to — mówi, kończąc ową relację — plama, której nigdy mi się nie udało wymazać, ani zapomnieć". I ten to straszliwy wstrząs stał się dla niego punktem wyjścia świadomej już celu i systematycznej pracy nad sobą, — aż ukształtowany zwolna ideał został w pełni urzeczywistniony w życiu i czynie.

Na ideał ten wywarła wpływ wcale znaczny myśl etyczna i religijna Zachodu. Gandhi — jak powszechnie wiadomo — czerpie natchnienie z Tołstoja; niewiele mniej — o czym u nas pamięta się rzadziej — z Ruskina; bardziej jednak niż ci wielcy współcześni, jest mu źródłem Nowy Testament, zwłaszcza „Kazanie na Górze", które w pewnym przynajmniej okresie życia skłonny jest uważać za najpełniejsze objawienie religijne ludzkości. Przede wszystkim jednak podejmuje przyszły Mahatma i rozwija co cenniejsze pierwiastki tradycji

cyjnej etyki własnej ojczyzny, tak że, mimo wszelkich wpływów zewnętrznych, jego myśli i czyn w tym zakresie pozostają rdzennie indyjskie, bliskie najbardziej świadomym współtwórcom tamtejszej kultury, ale bliskie tak samo i masom, z którymi kontakt Gandhiego jest i pozostaje nierozerwalny.

Z cnót, których zespół się składa na ideał etyczny Gandhiego, najbardziej w Europie znana, dzięki znaczeniu, jaki miała dla jego metod akcji masowej, jest *ahimsa*, co po angielsku oddawane bywa przez „*non-violence*", a na polski może być całkiem poprawnie przetłumaczone przez „bezgwałt". Do godności cnoty cnót jest ahimsa podniesiona w Mahabharacie, w tekście, który przeszedł w rodzaj przysłowia; termin sam — wbrew temu, co kiedyś pisał o tym Gandhi — jest starszy; etymologicznie oznacza „niezabijanie", nawet „niebicie"; znaczenie to jednak stopniowo rozszerzało się i wysubtelniało. Gandhi przez ahimsę rozumie unikanie gwałtu jakiegokolwiek: nie tylko przemocy faktycznej, ale wszelkiej groźby, nacisku, odwoływania się do strachu jako motywu; i tak samo — zupełnie już w duchu właśnie „Kazania na Górze" — wszelkiej złości, gniewu czy nienawiści wobec drugiego człowieka. Zresztą, zgodnie z odczuwaniem indyjskim, ahimsa obowiązuje i wobec zwierząt; wzruszające, choć dla nas zabarwione jak gdyby lekkim, pełnym swoistego czaru komizmem, są skrupuły Mahatmy i otoczenia, gdy chodzi o sprawy takie np. jak pozbycie się węża jadowitego z zabudowań mieszkalnych na farmie, albo unieszkodliwienie stada małp, które na polu i w ogrodzie pustoszą im plony. Dodajmy tu co rychlej, że Gandhi nie ujmuje tych rzeczy po doktrynersku, w znaczeniu stawiania żądań sztywnych, niezgodnych z warunkami życia na ziemi. Pomijam skomplikowane zagadnienie walki orężnej, którą w jakimś sensie i w jakiejś mierze gotów bywał czasem rozgrzeszyć[1]); w stosunku do zwierząt natomiast sprawa jest prosta: Gandhi wyraźnie się godzi z koniecznościami nieuchronnymi, przyznając np., że póki człowiek żyć będzie z uprawy roli, póty też

[1]) P. mój artykuł „Ahimsa i pacyfizm" w **Pionie** z dnia 31 marca 1934, nr. 13/26 — To, co stanowi ową komplikację, można najogólniej sformułować tak: Gandhi walkę zbrojną **odrzuca**, — dla siebie, dla swoich i dla tych wszystkich, którzy zrozumieli ahimsę, albo są na drodze do zrozumienia. Nie **potępia** jej jednak zawsze i wszędzie, uznając mimo wszystko gwałt za zło mniejsze niż tchórzostwo lub brak ludzkiej godności.

będzie zmuszony toczyć walkę na śmierć i życie z całym szeregiem szkodników. I ogólniej: póki jest „w ciele" i wystawiony na ciosy, póty powinien się bronić; to zaś bez pewnego minimum gwałtu zrobić się nie da. Zamiast jednak w myśl klasycznej, tak miłej lenistwu konserwatywnemu formuły dochodzić na tej drodze do wniosku, że nie ma co stawiać programu, którego się i tak w pełni nie przeprowadzi, Gandhi, właśnie jako praktyk, uważa, że w każdym poszczególnym wypadku jest naszym świętym obowiązkiem uczciwie i nie szczędząc wysiłków szukać sposobów czy to uniknięcia gwałtu zupełnie, czy to, jeśli to nie możliwe, sprowadzenia go do dawki najmniejszej. Tego też przez całe życie się trzyma.

Byłoby jednak sfałszowaniem obrazu, gdybyśmy cnotę ahimsy, w publicznej działalności Gandhiego tak bezspornie zajmującą plan pierwszy, brali za treść jego ideału jedyną lub choćby za grunt i fundament. Jedyną nie jest z tej choćby racji, że za czynnik wyższej moralności równie istotny uważa Gandhi opanowanie głównych władających nami potrzeb cielesnych. Starym terminem sanskryckim nazywa się to *brahmaczarya* i obok najdalej idących ograniczeń w odżywianiu się — w jego praktyce osobistej rys wydatny i znany powszechnie — obejmuje także bezwzględną wstrzemięźliwość w zakresie płciowym. Jak dla większości przedstawicieli ascetyzmu chrześcijańskiego, nie jest to, w jego pojęciu, cnota dla wszystkich; jest to jednak warunek zgoła niezbędny zdobycia pełni władzy ducha nad ciałem, przez tę władzę zaś — pełni każdej jakiejkolwiek cnoty innej, choćby ahimsy. Wcielenie tej dyrektywy w życie osobiste Mahatmy jest nacechowane wielką prostotą: w pewnej chwili Gandhi, człowiek podówczas trzydziestosiedmioletni, ojciec dwóch synów, uświadamia sobie nakaz ascezy w stosunku do siebie samego, uzyskuje zgodę żony i raz na zawsze oboje wyrzekają się tego, co już dawno przestało w ich związku stanowić ów łącznik jedyny. I podobnie w „aśramie" ahmedabadzkim — o którym za chwilę powiemy — nie bez poważnych oporów tak ze strony niektórych Hindusów jak swych protestanckich przyjaciół angielskich i amerykańskich, narzuca Gandhi ten sam obowiązek nawet parom małżeńskim, jako istotny i najsurowiej przestrzegany przepis reguły.

Cnota jednak w tej etyce podstawowa, to ani najsilniejszym tylko dostępny rygorystyczny ascetyzm, ani nawet, jak się

rzekło, ahimsa: bardziej niż brahmaczarya, bardziej niż bezgwałt, jest nią cnota „prawdy" *(satya)*, o ile tak już, wzorem samego Gandhiego, decydujemy się oddać daleko bogatszy w treść termin sanskrycki. „Moralność jest podstawą wszechrzeczy, a substancją wszelkiej moralności jest prawda": to znowu jedna z formuł własnych Gandhiego. Może jednak, mówiąc o „życiu w prawdzie", bylibyśmy bliżsi myśli istotnej. Chodzi bowiem nie o samo tak zwane „mówienie prawdy", o nie kłamanie, co jest sprawą elementarną. I nie o samo **obstawanie** przy prawdzie, chociaż ma to być obstawanie za wszelką cenę, niezłomna, doprowadzona — gdy trzeba — chociażby do bohaterstwa wierność własnym przekonaniom, zwłaszcza moralnym. To przecież jest aspekt cnoty jawnie pochodny. Czymś głębszym od tego wszystkiego zdaje się być: prawdę **chcieć posiąść**, — z tym jednak, że owo posięście mało ma wspólnego z czystym poznaniem. Przeciwstawia się tu nieprawdę i błąd, nie tyle już nawet prawdę i fałsz, ale prawdę i pozór, a hasłem jest: nigdy nie żyć pozorem. Nie karmić ani drugich pozorem siebie, ani siebie tym, co pozorne w innych ludziach czy w świecie samym. Ta zaś myśl przyjmuje dalszą jeszcze odmianę: częścią tego życia prawdą a nie pozorem jest mistycznie pojęta wola dotarcia poprzez warstwę zjawisk do bytu (także „satya"!) rzeczywistego. Wszystkie te elementy, tak różne, w ujęciu subiektywnym stanowią całość z gruntu chyba irracjonalną ale doskonale zwartą, nie do rozbicia. Szczególnie jednak trzeba podkreślić ów element ostatni, ontologiczny; on nadaje reszcie jej perspektywę; tak dopiero uzupełniona staje się satya tym, co człowieka jakoś **stawia** wobec kosmosu, stawia jako coś substancjalnego, istotę mającą swą godność, współplemieńca jakby i pobratymca wielkich sił rządzących wszechświatem.

O cnocie tej Gandhi, w stosunku do jej wagi i znaczenia, mówi niewiele; zrozumiałe, bo jest to sfera mniej działania już, a więcej — przeżycia; ale jasne jest, że tu biją pierwotne, w żadnym sensie nie „pozytywne" — i nie tołstojowskie też zgoła! — **religijne** źródła jego przekonań, — że wszystko inne stąd się wywodzi. Także cnota sprawiedliwości, a nawet i sama ahimsa. Gwałt bowiem, w rozumieniu Gandhiego, jest zły nie tyle dlatego, że powoduje cierpienie (on sam zawsze przyjmuje odpowiedzialność za uwikłanie bliźnich w cierpienie w wyniku walk wspólnie podjętych), ale że jest formą zdradza-

nia prawdy, sprzeniewierzenia się prawdzie. Zamiast bowiem sprawy sporne rozstrzygać tak jak nakazuje słuszność, to znaczy zgodnie z pewną „prawdą" moralną, oddaje się je do rozstrzygnięcia sile, która z prawdą związana nie jest i która też w swych rozstrzygnięciach nie myśli się na nią oglądać.

Ten ideał swój, w zachowaniu się własnym, Gandhi realizuje nieustępliwie; bez tego nie można by mówić o jego „genialności" etycznej. Ale nie jest to geniusz samotny, szukający własnej wyłącznie doskonałości albo zbawienia. Droga jego jest drogą „służby"; w naturze jego leży potrzeba oddziaływania na ludzi: jest to wielki **przywódca** etyczny, apostoł, organizator. Bogactwo, które sam nosi w duszy, niestrudzenie usiłuje przelać na drugich, porwać ich za sobą w kierunku postępu moralnego czy odrodzenia. Przede wszystkim świeci przykładem; nie chowa swych osiągnięć pod korzec. Nie jest wyznawcą zasady (z dziedziny raczej *savoir-vivre*'u niż prawdziwej mądrości życiowej), że „cnota jest rzeczą prywatną" i że w imię dobrego tonu człowiek winien w obcowaniu z innymi wystrzegać się przede wszystkim wszelkiego wyróżnienia się, choćby na korzyść. Gdziekolwiek się znajdzie, wśród swoich czy wśród najmniej sympatyzujących z nim obcych, zachowuje ściśle swoje przepisy, zawsze gotów wobec zdziwionych, śmiejących się albo zgorszonych spokojnie uzasadnić swój punkt widzenia. Ale wkrótce i to mu nie wystarcza: potrzebne mu jest oddziaływanie sięgające wszerz, przebojowe, zdobywcze. Z dużą dozą słuszności można powiedzieć, że Gandhi, to urodzony twórca zakonu: człowiek powołany z natury do stworzenia jednej z owych liczbą niewielkich, ale braterstwem dążeń silnie spojonych wspólnot duchowych, żyjących najintensywniejszym życiem wewnętrznym w najbezwzględniej ustalonych formach zewnętrznych. Tradycja tworów tego rodzaju — także poza „klasztorami" w ścisłym znaczeniu, które są swoiście buddyjskie — jest zresztą w Indiach prastara. Formą jest pospolicie osiedle wiejskie, w którym gospodaruje się wspólnie, mistrz i wyznawcy; bywa przy tym zwykle i szkoła. Nazwą zaś na to używaną jest: *aśram*. Dwa tego rodzaju osiedla — farmę Feniks koło Durbanu i farmę imienia Tołstoja opodal Johannesburga — zakłada Gandhi już w pierwszym, południowo-afrykańskim okresie swej działalności, w latach 1904 i 1906; tu jednak chodzi częściowo o cel nieco

jeszcze specjalny: o kształcenie bojowników w walce o prawa tamtejszych imigrantów indyjskich. Dopiero za powrotem do Indyj, w czasie pierwszej wojny światowej, tworzy Gandhi w Śabármati, na peryferiach Ahmedabadu, ośrodek poświęcony pracy czysto moralnej czy moralno-religijnej: aśram klasyczny. Wymagania idą tam dalej: reguła, którą on sam redaguje, obejmuje jedenaście punktów (w tym także wspomniany przed chwilą nakaz czystości); przyjęte zobowiązania mają charakter „ślubów", tak jak w klasztorze. Poprzez aśram ahmedabadzki i tamte jego wcześniejsze odpowiedniki czy zapowiedzi wychował sobie Gandhi stopniowo ową zwartą grupę działaczy całą duszą oddanych idei, na których można było liczyć w każdym wypadku i dzięki którym zdołał w dalszym rozwoju ogarnąć swym wpływem i masy, ujmując żywiołowy ich rozmach w ramy wyższej dyscypliny duchowej.

I tu wreszcie stajemy na owym dziwnym, tak dla wielu trudnym do zrozumienia, punkcie skrzyżowania i połączenia dwóch działalności Gandhiego. Oto ten absolutysta moralny, ten ascета, ten mistyk całe swe życie zajmował się czym? polityką! — i jej też poświęcił trzy czwarte nie wszystkich oczywiście, ale tych właśnie najbardziej oczom świata dostępnych, widzialnych, namacalnych swoich wysiłków. Jaki w tym tkwi paradoks, każdy to czuje. „Polityka nie jest dla świętych": to są słowa nie żadnego z nas nawet, zatrutych Machiawelem ludzi Zachodu, ale jednego z największych, tuż przed Gandhim, przywódców indyjskich, czczonego przez lud radykała i niepodległościowca, Tilaka. Otóż Gandhi uparł się pokazać, że polityka jest dla świętych; co więcej, że polityka święta jest właśnie tą jedyną prawdziwą. „W odłączeniu od religii — powiada — nie ma ona absolutnie znaczenia"; przez religię zaś — zbyteczne wspominać — należy tu rozumieć nie dogmat, ale samą religijną postawę.

Takie święte uprawianie polityki ma za pierwszy oczywiście warunek, by godziwe i nienaganne, a nawet pozytywnie szlachetne były cele, do których się zmierza. Ten warunek jest przez Gandhiego spełniony najdoskonalej. Chodzi przecież, w każdym punkcie programu, o naprawę krzywd, które się dzieją. Z początku krzywd własnego narodu, cierpiącego od ucisku, wyzysku, upokorzeń i fatalnego oddziaływania niewoli na psychikę i sam trzon charakteru. Gandhiego jednakową grozą przejmują zwykły głód i nędza jego rodaków jak ich

poniżenie, jak wreszcie zastraszające następstwa, które wszystko to wywołuje w sferze moralnej, odejmując uciśnionym męskość, odwagę, zdolność mówienia „nie" tam gdzie trzeba, najzwyklejsze poczucie godności. Czy to w Afryce Południowej, czy później na arenie szerszej, już w Indiach, to co Gandhi zwalcza, to zawsze któraś z tych form zła, niedwuznaczna. Słuszność sprawy jest więc oczywista. Na razie jednak ta słuszność pokrywa się z interesami tych, do których on sam się zalicza; Gandhi jest w tym położeniu szczęśliwym i dość wyjątkowym, że ilekroć jakimś postępkiem służy swojej zbiorowości, czyni też dobrze. Ale oto uświadamia sobie stopniowo, że i sama ta jego zbiorowość, a w niej warstwy, do których on, Gandhi, należy, również nie są wolne od winy, że i za ich sprawą dzieje się krzywda. Tu jest probierz, tu się poznaje, czy o sprawiedliwość się upomina sprawiedliwy, czy potrzebujący. Polityk zwykłego autoramentu zacznie takie sprawy tuszować, wykręcać się, faktom zaprzeczać albo je sofistycznie usprawiedliwiać. Gandhi nie waha się ani chwili. Krzywda, czyniona przez jego naród, przez jego warstwę społeczną, przez jakąkolwiek inną grupę, której jest członkiem, tak samo winna zniknąć ze świata jak ta, która im jest zadana. I Gandhi się im przeciwstawia tak samo, rzeczywiście tak samo: z tym samym przekonaniem, z tą samą pasją. Krzywdzeni są po trosze mahometanie; jeżelli tylko po trosze, to bynajmniej nie z braku chęci ze strony ich partnerów hinduskich, ale że są po prostu zbyt silni. O ile takie krzywdy zachodzą, Gandhi bierze mahometan w obronę: wszak ostatnia właśnie przedśmiertna, na parę tygodni przed katastrofą przeprowadzona głodówka miała na celu wymusić szereg sprawiedliwych na ich rzecz ustępstw. Główni jednak upośledzeni są wewnątrz społeczeństwa własnego. Gandhi występuje w obronie to robotników manufaktur ahmedabadzkich, to chłopów, dzierżawców ziemi na warunkach, w których nikt nie wyżyje, to innych grup, czy to doraźnie czy w sposób stały gnębionych. Osobny tu a ważny rozdział stanowi jego walka o podźwignięcie kobiety i związana z nią akcja specjalna ratowania tych, których w swoim języku nie nazwie nigdy inaczej jak „naszymi upadłymi siostrami". Nade wszystko jednak szło mu o zabiedzoną, zbezczeszczoną, sponiewieraną, w nieopisanej pogardzie na dnie życia wegetującą, olbrzymią liczebnie warstwę pariasów, gdzie celem było już

nawet nie równouprawnienie, ale po prostu włączenie do społeczeństwa, od wieków nawykłego tych ludzi traktować jako wyklętych. Tak więc sprawy, które podejmuje Gandhi, są czyste; ze względu na swoje cele polityka jego wypływa bezpośrednio z natchnień etycznych i o tyle też może być uważana za uzupełnienie czy przedłużenie jego służby „wszystkiemu co żyje".

Ale cele mogą być czyste, a środki stosowane niegodne, w polityce jest to ostatnie niemal regułą. Nie darmo, ten stan rzeczy mając na względzie, powiedział pewien słynny pisarz krótko przed wojną, że „istnieją sprawy słuszne, ale nie ma stronnictw sprawiedliwych"; stronnictwa zaś broniące spraw słusznych stają się niesprawiedliwe, rzecz prosta, głównie przez niesprawiedliwość środków użytych. U Gandhiego także ta sprawa postawiona jest bez kompromisów. Poziom moralny człowieka — to jest jego stanowisko niezmienne — ważniejszy jest niż jaki bądź cel z tamtej dziedziny; nawet wolność czy niepodległość nie byłyby warte zachodu, gdyby ci, którym mają przypaść w udziale, mieli przez walkę o nie stać się gorszymi. Tu nawet śród bliskich i wiernych podnoszą się głosy sprzeciwu: czyż nie można zamknąć oczu na to lub owo, na tzw. „drobne" skazy i brudy nie dające się uniknąć w akcji zbiorowej, jeśli cel, który przyświeca, jest wielki? Ale Gandhi pozostaje niezłomny. Wie, że używanie złych środków prowadzi do wypaczenia celu samego, że potrafi ono życiu zaszczepić zło większe niż to, które usuwa, zrównoważyć lub unicestwić całe plus, które daje zwycięstwo Środki **muszą** być nieskazitelne. W praktyce znaczy to przede wszystkim, że nie wolno, by się sprzeniewierzały wymaganiom dwóch cnót zasadniczych: cnoty prawdy i cnoty ahimsy. Polityka zatem Gandhiego będzie polityką wolną od kłamstwa, a więc także od podstępów, podejść, zasadzek. I będzie polityką wolną od gwałtu. Nie tylko w znaczeniu dosłownym, ale w tym właśnie szerokim, wysublimowanym, wewnętrznym, w jakim Gandhi pojęcie to bierze. A więc i bez wrogich uczuć, zwłaszcza bez ich rozbudzania u masy jako tej siły głównej, która by ją miała pchnąć do działania. Przeciwnik może sam się uważać za mojego nieprzyjaciela; mnie w nim nieprzyjaciela widzieć nie wolno i Gandhi ze swego słownika raz na zawsze ten wyraz wykreśla. W najostrzejszym napięciu walki o swaradż zwraca się „do każdego Anglika zamieszkującego Indie" z li-

stem otwartym, wyjaśniającym mu swe stanowisko. W nagłówku ów list nosi słowa „kochany przyjacielu", i cała jego dalsza treść i ton ani przez chwilę nie zadają kłamu temu zwrotowi.

Jąk walczyć bez gwałtu i bez podstępu? Gandhi już w Afryce Południowej obmyśla i opracowuje metodę, którą później usprawnia, przystosowując jej różnorodne odmiany do zmiennych warunków i potrzeb. Nazwa jej — „satyágraha" — to, w przeciwieństwie do pradawnej w języku „ahimsy", neologizm, najświadomiej — w drodze konkursu! — w jego otoczeniu ukuty; oznacza zaś dosłownie jakby „trzymanie, dzierżenie, chwytanie się" prawdy. Europejczycy ze swojej strony uparli się ją nazywać „biernym oporem" i Gandhi sam, choć niechętnie, czasem przecież, z czystego zmęczenia, dawał sobie ten termin narzucić; termin jednak nie jest stosowny. Bierny opór to chyba w zasadzie odmowa robienia tego co każą; satyágraha, to przemyślane robienie tego czego nie wolno. Jest to więc metoda aktywna. W swej fazie pierwszej i podstawowej zachowanie się satyagrahisty polega na łamaniu prawa: świadomym, wszem wobec, ostentacyjnym. Dopiero w fazie drugiej staje się bierne, jako poddanie się — ale już wtedy bez oporu **jakiegokolwiek** — konsekwencjom w postaci kary dla danego przekroczenia ustanowionej. Biernego więc oporu w ogóle nie ma: naprzód jest aktywność, potem uległość. Sięganie po obosieczny ten oręż podlega najostrzejszym rygorom. Łamać prawo, to nie zabawka; wolno to czynić tylko w rozgrywce o sprawy istotne i rdzenne, tylko po wyczerpaniu dróg zwykłych, tylko gdy się jego postanowienia uważa w swym najczystszym sumieniu nie po prostu za niedogodne — dla siebie czy dla swej grupy — ale za same w sobie niesprawiedliwe. Gdy to jednak zachodzi, łamać należy. Czyniąc tak, zgłasza satyagrahista jednocześnie swój protest moralny i praktycznie stwierdza swą zdolność do nieposłuszeństwa na przyszłość; jest to, można powiedzieć, odruch i poryw Antygony Sofoklesowej podniesiony do godności zasady. Ale chociaż, jak u Sofoklesa, sferze moralnej świadomie przyznana tu jest wyższość nad sferą prawa, przecież w pełni uznaje się, że i ta druga ma znaczenie dla społeczeństw istotne. Toteż w fazie drugiej satyagrahista ze stanowiska „praw niepisanych" przenosi się równie stanowczo na stanowisko legalistyczne: nie uchylając się, czeka spokojnie, aż kara — trzy

dni aresztu czy dożywotnie więzienie — zostanie mu wymierzona. Konieczne to jest jeszcze i z tego względu że, by nie być lekceważonym, protest musi być połączony z pewną ofiarą, nie mówiąc już o częściowo mistycznej, częściowo na głębokim znawstwie dusz ludzkich w Indiach opartej wierze Gandhiego w kruszącą spiż i granit potęgę przyjętego dobrowolnie cierpienia. Oto kilka konkretnych przykładów. Jedna z dyskryminacyj wobec Hindusów w Południowej Afryce na tym polega, że nie wolno im przekraczać granicy między dwoma krajami Unii, jakimi są Transwaal i Natal: ludzie Gandhiego ją przekraczają. — Nie wolno jest — w Indiach już samych — wobec monopolu solnego, wydobywać soli z morza; ten zakaz obniża i tak bardzo niski poziom życia ludności nadbrzeżnej. Gandhi organizuje olbrzymi, wielokilometrowy pochód ku morzu; po dojściu sam nabiera wody i, jako pierwszy, mając jednak cały ów tłum za wspólników, wyprodukowuje łyżkę soli jawnie, wbrew prawu. — Jako sankcję za nieopłacenie — w wyjątkowo ciężkim roku — czynszów dzierżawnych, rząd nałożył sekwestr na plony właśnie w chwili, gdy pora je sprzątnąć: chłopom tą represją dotkniętym każe Gandhi wybrać jedno niewielkie pole (jedno i niewielkie, bo czynność nie powinna przestać być symboliczną) i wbrew rozporządzeniu plon sprzątnąć. — Kończy się to zazwyczaj więzieniem, od którego się też nikt nie uchyla. — Jakże jednak przedstawi się sytuacja, gdy będzie sama tylko **wola** złamania prawa, a czynowi władza zdoła zapobiec? Ilustracji najwymowniejszej dostarczy może taki oto wypadek. Jest w księstwie Trawankor duża, na miarę osady, wieś Wikom, z uczęszczaną świątynią pośrodku; przy świątyni — dzielnica bramińska. Wobec tego pariasom — których sam widok lub choćby tylko zbliżenie, musiałyby splamić bramina — nie wolno w ogóle chodzić drogą przez wieś, tylko na około, przez pola. Wielka niedogodność praktyczna i jedno więcej upokorzenie. Tę wieś wybiera Gandhi, by tam „uderzyć", tzn. wszcząć swoją akcję stworzenia precedensu na całe Indie. Naprzód więc jeden z jego przyjaciół bierze pod ramię pariasa i tak we dwóch wchodzą na drogę; za pierwszym razem są pobici, za drugim — aresztowani. Teraz Gandhi „rzuca do walki" (te wyrażenia bojowe stale w jego języku wracają, gdyż satyágraha jest wojną, choć bez wroga i bez nienawiści) większą grupę satyagrahistów z odpowiednią ilością paria-

sów. Ale władze są uprzedzone: u wejścia do wsi, w poprzek drogi, ustawiono kordon policji. Satyagrahiści wraz z parias sami zatrzymują się; siłą napierać żaden oczywiście nie myśli, bo to sprzeczne z zasadą bezgwałtu, ale też i nie ustępują. Słońce piecze, noce są chłodne, a ludzie ci stoją dzień, drugi, trzeci; jest to posterunek niczem żołnierski. Zaczynają padać deszcze, deszcze indyjskie, robiące z niziny jezioro; policjanci otrzymują łódki; tamci, bez łódek, stoją po pas w wodzie, ale nie schodzą. Musieli się chyba — choć o tym wzmianki nie czytamy — ludzie ci zmieniać, bo rzecz cała, jak stwierdza Gandhi, trwała w rezultacie **kilka miesięcy**. W końcu jednak władze znoszą zakaz chodzenia i oto na jednym skromnym odcinku ów mur starodawny, odgradzający „splamionych" od „czystych", jest przełamany. I w jednym tylko miejscu ogromnych Indyj: ale całe Indie „walkę" śledziły i efekt psychologiczny jest osiągnięty w stosunku do całego narodu.

Ale to cośmy tu opisali, to tylko strona rzeczy zewnętrzna: na tym się satyágraha nie wyczerpuje. Bo widomym aktom łamania prawa towarzyszy w ścisłej równoległości ofensywa na myśl i sumienie: cierpliwe, spokojne, rzeczowe, obce wszelkim chwytom propagandowym perswadowanie przeciwnikowi, że nie po jego stronie jest słuszność, że prawo, przy którym obstaje, rzeczywiście jest niesprawiedliwe. W tym świetle sam czyn uzyskuje nowy charakter: staje się jak gdyby uzupełnieniem owego dzieła perswazji, przypieczętowaniem wiary, świadectwem szczerości i bezinteresowności własnych przekonań. W sumie więc nie jest prawdą to, co w tej sprawie usiłowali czasem wmówić światu Anglicy: że metody Gandhiego są czysto mechaniczne, obliczone po prostu na masowość po stronie Hindusów, a na niedobory czy to liczebne, czy to w środkach represyjnych, po stronie rządu. Bo metody te, przede wszystkim, wymagały od wykonawców nie tyle doraźnego męstwa i ryzykanctwa — cnót, o które w ogniu walki tak łatwo — ale wyjątkowo rzadkich zalet głębszej natury. Głównie jednak trzeba sobie powiedzieć, że dopiero to łączne działanie — czyn łamiący prawo i pogłębianie świadomości moralnej u przeciwnika — miało, w rozumieniu Gandhiego, dawać pożądany rezultat. Stąd też poszło, że w niektórych przynajmniej — nie we wszystkich niestety — wypadkach, zwycięstwa, które Gandhi odnosił, dla nikogo nie stawały się

klęską, że tu i ówdzie przeciwnik ustępował bez poczucia przymusu i sam wyciągał rękę do zgody.

Ale najpotężniejsze porywy znajdują gdzieś swój kres, poczynania najbardziej zwycięskie natykają się na swoje granice. Trzeba to zaznaczyć wyraźnie: historyczne wystąpienie Gandhiego, jakkolwiek stanowiło wstrząs niebywały, jakkolwiek oddziałało bardziej niż inne i oddźwięk miało bardziej masowy, na granicę tę się jednak natknęło; wielki ruch, przez niego stworzony, pod pewnymi przynajmniej względami już za jego życia zaczął się cofać, wielka myśl — wsiąkać w piaski życia zwykłego. Na różne się to odbywało sposoby. Od samego początku ograniczony był wpływ Gandhiego na mahometan. W wielkich akcjach ogólno-indyjskich, gdzie Hindusi z mahometanami szli ręka w rękę, ci ostatni mieli swoich własnych przywódców i swoje własne koncepcje; Gandhi zawsze był dla nich kimś z zewnątrz, czczonym ale nie swoim; jego metody bardzo tylko niedoskonale mogły odpowiadać usposobieniu, tradycji, ideałom moralnym ludzi, których księgą świętą był Koran. We własnym narodzie masa, tknięta oczywiście i poruszona, nie dała się jednak przeorać do głębi ani przerobić. W Afryce Gandhi bezpośrednim swym wpływem objął, w sumie, dziesiątki tysięcy, ale w Indiach poszły za nim miliony. Miliony te na ogół gorąco, ale trochę może i powierzchownie, przejęły się ideami, które im wszczepiał; poderwały się, poszły za nim, wytrzymały linię lepiej lub gorzej, rychło jednak, słabo przygotowane, chwiejne, niecierpliwe, namiętne, zaczęły wymykać się z ręki. Wielka kampania z lat 1919 do 1922, w chwili gdy wchodziła w fazę rozstrzygnięć i gdy cel zdawał się na pół osiągnięty, załamała się w następstwie szeregu aktów gwałtu i nawet mordów, którym Gandhi i jego najbliżsi nie mieli możności zapobiec. Gandhi kampanię przerwał, już wtedy nie bez szemrań i buntów ze strony co żarliwszych nacjonalistów, dla których cel był ważniejszy od czystości dróg i sposobów. Stopniowo też, przez następne ćwierć wieku, choć aureola świętego w oczach ludu może i rosła, realny pósłuch dla apostoła stawał się jakby mniejszy i mniejszy. Ludzi znużył nadmiar napięcia, codzienność odzyskała swe prawa. Krzepły inne ideologie, obojętne na wartości etyczne. Odwrócili się od Gandhiego niektórzy nawet z tych, którym służył z samozaparciem największym: „nietykalnych", wobec których zaczęto tu i ówdzie go licytować, ukazując perspek-

tywy osiągnięć bez tych twardych wymagań, jakie on stawiał. Pewne objawy regresji zaznaczyły się nawet w ściślejszych ideowych kadrach wyznawców. W miarę jak walka o wolność przeradzała się z konieczności w coraz bardziej skomplikowaną grę zabiegów i posunięć taktycznych, wyłaniali się ze środowiska Gandhiego specjaliści od polityki czystej, wciągani stopniowo we wszystko, co w niej nie haniebne może, lecz pospolite, ludzie, u których ów cud zlania się w jedno dwóch tak sprzecznych form człowieczeństwa już się po raz drugi nie spełniał. Jakim człowiekiem jest Nehru, trudno, przy braku danych pewnych, to stwierdzić; w każdym razie nie rości on sobie praw jakichkolwiek do roli wodza duchowego w tym sensie, w jakim wodzem duchowym był Gandhi.

Dziwić nas to wszystko nie może. Mówiliśmy przecież na wstępie, że te wszystkie wielkie światła w ciemności nigdy długo w swej sile nie trwały. „Zwycięstwo sprawiedliwości", „zwycięstwo prawdy", to są rzeczy, których się optymiście może i wolno spodziewać, ale liczyć na nie nie wolno, — a niewiele mniej powściągliwą musi być i ta skromniejsza nadzieja, że do wysiłku Gandhiego inni, nowi ludzie nawiążą swoje, i że ślad po nim będzie czymś więcej niż pięknym, legendarnym wspomnieniem. To, co było, nie poręcza tego co będzie. Ale w myśl pewnych prawd ogólniejszych, które tam przypomnieliśmy również, ważne przede wszystkim jest, że to **było**.

Jest pewne głębokie słowo Renana z ostatnich lat jego życia: że można i trzeba się przyzwyczaić do „istnienia świata, w którym dużo zła służy za warunek dla trochy dobra". Na dnie tego powiedzenia tkwi przekonanie o pewnej, by tak się wyrazić, nieraz i teoretykom tej dziedziny natarczywie się narzucającej asymetrii jakby między górną a dolną, dodatnią a ujemną częścią skali wartości. Dobro nie jest ze złem „równosilne"; w ostatecznym bilansie i rozrachunku szczypta dobra zawsze gotowa ważyć więcej niż zła całe góry. Tylko przy tym założeniu można widok dziejów ludzkich wytrzymać; ale że zarówno te dzieje jak świat cały każdy z nas zwykł spostrzegać przez pryzmat swojej własnej epoki, więc dla zgody na nie potrzeba, by w **każdej** rzeczywiście epoce owa trocha się przejawiała, w proporcji jakiej wymaga zło skupione na szali przeciwnej. Nasze czasy obciążone są bardzo; ale oto dzięki jednemu pomnożycielowi i siewcy także i plon „dobra" Rena-

nowego stał się w nich obfitszy niż kiedykolwiek. Wielki naród, wielki i liczbą i bogactwem swej wiekowej kultury, poddał się urokowi rzeczy wysokich, wziął za przewodnika i sztandar nie człowieka siły ani chytrości, nie Mariusza czy Oktawiana, nie zdobywcę, podpalacza, szalbierza, ale wodza sumień i apostoła. Choć z odchyleniami i potknięciami, przez czas jakiś i wśród pokus niebłahych wytrwał w posłuszeństwie dla ideału, gardząc zyskiem, który by mu miał przypaść za cenę czynów marnych lub krwawych. Przez wieki poniewierany i poniżany i zanim miał się wplątać z kolei w stare, nieuchronne grzechy społeczeństw zorganizowanych państwowo, odzyskał na chwilę godność prawdziwą, nie dzięki zaspokojonej megalomanii, ale przez rzetelne odczucie własnych możliwości etycznych i własnej rzeczywistej wartości. I nie, jak w tylu ruchach podobnych, jakieś wąskie koła wybrane, ale — jak kiedy sam mistrz z rodu Śakyów dalekim ich przodkom niósł swe wskazania — nieprzejrzane zastępy ludzi najprostszych odnalazły prawdę życia w jego świętości. Znów stwierdziliśmy, że ludzka natura, w uprzywilejowanych swych chwilach, zdolna jest do rzeczy, o które sama w czasach zwykłych się nie podejrzewa. Tu jest przeciwwaga dla zła epoki. Ludzie nie stępieni na duszy, którzy w tej straszliwej epoce muszą żyć i świat przez nią oglądać, mogliby być skłonni, takim go widząc, odwrócić się i obłożyć go klątwą. Dla tych ludzi Gandhi jest tym, który sprawił, że i epoka i świat ten, jej cieniami omroczony, zszarzały, stały się czymś do przyjęcia, czymś na co poczucie sensu może się zgodzić.

Henryk Elzenberg

BOGDAN SUCHODOLSKI

O WIELORAKOŚCI ŻYCIA CZŁOWIEKA

1. ŻYCIE JAKO ŁĄCZNOŚĆ Z RZECZYWISTOŚCIĄ SPOSTRZEGANĄ

a) Przeżycie istnienia jako przeżycie uczestnictwa w teraźniejszości.

Co znaczą te proste a tak ważne słowa: ja żyję? W dwojakim sensie szukać można odpowiedzi na to pytanie. Zależeć nam może bądź na próbach rozwiązywania tzw. zagadki życia, bądź na próbach opisu tych doświadczeń wewnętrznych, z których się składa nasze ludzkie poczucie życia.

W pierwszym przypadku drogę poszukiwań otaczają mroki tajemnicy, które usiłuje przeniknąć nauka i wokół której krąży myśl filozoficzna od wieków. W drugim przypadku odpowiedź — aczkolwiek nie jest łatwa — jest jednak możliwa. W tym właśnie drugim sensie pytamy o to, czym jest życie człowieka.

Jest ono przede wszystkim uczestniczeniem w świecie realnym. W rzeczywiście doświadczanym poczuciu życia tkwi pierwotne, niewyrozumowane przekonanie realności mojej osoby istniejącej wśród realnych przedmiotów i osób innych. Żyję znaczy to po prostu: jestem. To „Jestem" ma samo przez się moc stwierdzającą istnienie. Jest przeżyciem jednolitym i bezpośrednim. Nie jest wyrozumowane. Droga kartezjańska jest drogą przeciwną doświadczeniu wewnętrznemu. Nikt na-

prawdę nie szuka dowodów swego istnienia w ten okólny sposób. Teza: „Myślę, więc jestem" jest owocem wątpiącej, intelektualistycznej refleksji, która zerwała łączność z pełnią naszych przeżyć i dlatego teza ta budziła zawsze wiele sprzeciwów. Uwydatniano słusznie, iż słowo „jestem" wyraża zespół przeżyć najgłębszych i pierwotnych, niesprowadzalnych do niczego innego, źródłowych. Żyję — znaczy to, że mogę powiedzieć o sobie po prostu: jestem.

Mówiąc tak nie stwierdzam jednak realności mojej osoby w oderwaniu od rzeczywistości. Byłby to subiektywizm, który w istocie rzeczy jest owocem długiej ewolucji myśli i uczuć, subiektywizm, który nie jest zgoła stanem pierwotnym i bezpośrednim. Mówiąc: „jestem" stwierdzam swe własne istnienie w związku z realnym istnieniem wszystkiego wokoło. „Jestem" znaczy to, że uczestniczę rzeczywiście w realnym świecie, a więc nie śnię i nie podlegam majakom.

Realność mojej osoby i realność otaczającego ją świata złączone są nierozerwalnie, poręczając się wzajemnie. W późniejszych i wtórnych refleksjach filozoficznych możemy sobie stawiać pytania — może zresztą mylące — czy z realności podmiotu należy wyprowadzać realność świata jako jego wytwór, (jak to usiłuje czynić pewien typ idealizmu), czy też z realności świata należy wyprowadzać realne istnienie podmiotu, jako jego składnika. W konkretnych przeżyciach oba te człony występują równocześnie i z jednaką oczywistością. Wątpienie w realność świata staje się zarazem zwątpieniem w to, czy ja rzeczywiście istnieję, wątpienie w moje istnienie jest zwątpieniem w rzeczywistą egzystencję świata. Kładący dłonie na ranach Chrystusa niewierny Tomasz przekonać się chciał nie tylko o tym, czy istnieje naprawdę to, co widział przed sobą, ale o tym, czy on sam — patrzący i widzący — żyje w tym momencie naprawdę, czy też może śni. Doświadczenie realności jest pierwotne i globalne: wyprzedza ono późniejsze przeciwstawienia podmiotu i przedmiotu.

Pojmując życie ludzkie jako uczestniczenie w świecie realnym stajemy wobec pytania, na czym polega to istnienie realne, w którego granicach znajduje się moja osoba, inne osoby i jeszcze wiele innych rzeczy.

Problem istnienia, a zwłaszcza problem istnienia realnego, interesuje od wieków filozofię. Ale — znowu — niezależnie od takich czy innych szkół filozoficznych, rozwiązujących go w określony sposób, uzyskuje on pewne rozwiązanie na drodze bezpośredniej, niewyrozumowanej, właściwej każdemu człowiekowi. W doświadczeniach wewnętrznych widzimy wyraźną granicę między tym, co jest rzeczywiste, a tym, co jest złudzeniem, marzeniem, treścią nadziei, ideą. Granica ta wyznaczona jest przez czas. Świat realny jest zespołem rzeczy, które mają teraźniejszość. Są one realne, o ile współistnieją teraz ze mną i ja sam istnieję rzeczywiście, o ile współistnieję teraz z nimi. W tym teraźniejszościowym kręgu zamyka się istnienie realne jako istnienie spostrzeżeniowe. To, co pozostaje poza jego granicami nie należy do realnego bytu. Mogło istnieć niegdyś, może będzie istniało kiedyś — jeśli jednak nie istnieje w teraźniejszości, nie istnieje realnie.

Prawdę tę czujemy wyraźnie w doświadczeniach wewnętrznych zarówno co do nas samych, jak i co do innych osób lub rzeczy.

Żyję — znaczy to, że jestem w teraźniejszości. Znaczy to, że jestem obecny w tej oto chwili, jedynej i mijającej, i w tej oto następnej, która teraz nadchodzi i trwa jako teraźniejsza. I gdy myślę o sobie, że będę żył za miesiąc, za rok — myślę o owych chwilach, które się kiedyś, w oznaczonym czasie, staną teraźniejszymi i o tym, że będę w nich właśnie uczestniczył. I gdy myślę o sobie, że żyłem już przed miesiącem, przed rokiem, przed wojną, to myślę o tych chwilach, które były kiedyś teraźniejszymi i w których uczestniczyłem. Teraźniejszości cudze, które nie były nigdy moimi, lub nigdy moimi nie będą, nie są czynnikiem stwarzającym moje realne życie. Mogę z opowiadań lub książek wiedzieć coś o tych chwilach teraźniejszych minionych, które nie były nigdy moimi, ale życie moje realne zamyka się w granicach tej płynącej teraźniejszości, którą przeżywałem i którą będę przeżywał.

Ale właśnie dlatego ogniskiem poczucia życia jest zawsze ta o b e c n a teraźniejszość. Gdy patrzę na kalendarz — nawet wtedy gdy szukam w nim naprzód i wstecz, wspominając i wyobrażając sobie, — poczucie życia zawdzięczam temu, że jestem obecny w tym oto dniu, który ma swoją właściwą datę, swoją właściwą nazwę i który jest dniem dzisiejszym. Kto

kiedykolwiek utracił łączność z teraźniejszością, ten utracił życie, choćby nawet w sensie biologicznym nie umarł. Dlatego w poczuciu powszechnym sen, w którym człowiek traci właśnie na pewien czas tę łączność z teraźniejszością, przeciwstawia się życiu. Jest bratem śmierci — i tak odczuwany bywa zawsze, mimo iż fizjologicznie jest przecież wrogiem śmierci i wzmacnia życie. Dlatego omdlenia, stany nieprzytomności, choroby umysłowe, w których się traci związek z teraźniejszością — wydają się zawsze jakimś przerażającym, a często niesamowitym odejściem człowieka od życia.

Jestem — znaczy to: istnieję tutaj i teraz. Na tym właśnie polega mój byt realny.

b) Mijanie w zmiennym nurcie teraźniejszości.

Uczestniczenie w teraźniejszości wymaga jednak dokładniejszej analizy. Cóż jest bowiem teraźniejszością i co oznaczają słowa: jestem tutaj i teraz? Dyskutowano często w filozofii nad tym, czym jest właściwie teraźniejszość i usiłowano ją sprowadzić do jakiegoś punktu, niemal matematycznego, między przeszłością i przyszłością, kwestionując wobec tego jej istnienie. Jak długo może trwać teraźniejszość, pytano. Dzień, godzinę, minutę, ułamek sekundy? Ale z pomocą takich miar nie da się uzyskać odpowiedzi przydatnej dla psychologicznych analiz. Teraźniejszość nie jest bowiem tylko pojęciem matematyczno-fizycznym. Jest pojęciem psychicznym. W doświadczeniu wewnętrznym rozpiętość czasowa teraźniejszości bywa różna. Trwa ona tak długo, jak długo trwamy w oddaniu się naszym przeżyciom. Chwila teraźniejsza mija i ustępuje miejsca nowej chwili teraźniejszej wówczas dopiero, gdy uświadomimy sobie odmianę. Dlatego teraźniejszość bywa różnorodna: długa i krótka. Bywa dosłownie jak mgnienie oka, bywa, że trwa — jak zachwyt lub ekstaza — minuty, nawet godziny. Podobnie w pracy pochłaniającej, w natężonym czuwaniu, w gorączce walki, w medytacji — nie zdajemy sobie sprawy z mijającego czasu. Życie nasze płynie wówczas wielkimi płatami teraźniejszości. W innych sytuacjach pulsuje szybko, krótkimi chwilkami. Tym, że teraźniejszość mierzy się jednolitością przeżyć tłumaczy się fakt, iż we wspomnieniach wydłużamy czas trwania przeżytych ongiś chwil, traktując dnie, tygodnie, nawet miesiące jako „jedną" teraźniejszość, we wspomnieniach gubimy bo-

wiem wiele drobiazgów, które w rzeczywistości trwały, co pewien czas, zasadniczy nurt przeżyć, zostawiamy z nich to tylko, co było ważne i zespalamy je w ten sposób w jednolite i długo trwające przeżycie. Nabiera ono wówczas charakteru długo trwającej teraźniejszości.

Mimo to wszakże, iż jest często pragnieniem człowieka wydłużać trwanie teraźniejszości, rzadko potrafi on to osiągać, a nawet — gdy osiąga — odczuwa, iż staje wówczas na granicy życia ludzkiego. Bowiem losem ludzkim jest uczestniczyć w teraźniejszościach wciąż nowych i zmiennych. Tylko dzięki tej zmienności przeżyć odczuwać możemy płynący nurt teraźniejszości jako nurt naszego życia. I tym nurtem porwani czujemy się naprawdę ludźmi. Dlatego właśnie tylko bogom przypisywano doskonałą niezmienność, a więc i dźwignięcie się ponad nurt zmiennej teraźniejszości. Fakirom i jogom udaje się stawiać pierwsze kroki na tej drodze życia teraźniejszościami długo trwającymi. Czy wiedzie ona ku szczęściu nowego życia, tego nie wiemy — ale że wiedzie wbrew zasadniczemu prawu życia ludzkiego, to na pewno. Czujemy w tym stylu istnienia zawsze powiew innego świata. Zatem „istnieć w teraźniejszości" nie znaczy to dla człowieka „trwać" w tej samej wciąż teraźniejszości. Ale znaczy to: płynąć w nurcie teraźniejszości bystrym lub powolniejszym, ale zawsze płynącym.

Na tej podstawie — między innymi — gruntuje człowiek w swym poczuciu różnicę między swoim życiem a istnieniem martwej przyrody. Bardzo wolno się w niej zmienia cokolwiek. Nurt przemian płynie tam bardzo leniwo. W obliczu gór, wobec morza — dla naszego spojrzenia zawsze jednakich — odczuwamy szczególnie wyraźnie nerwową zmienność naszego życia.

Przechodzimy nieustannie z jednej teraźniejszości w drugą, wciąż jakaś w nas gaśnie i jakaś nowa się rodzi. I to jest właśnie nasze, ludzkie życie. Przyroda, aczkolwiek podlega również zmianom, podlega zmianom powolnym. Żyje ona teraźniejszościami liczącymi po kilka, kilkanaście, nawet kilkadziesiąt, może kilkaset wieków. Są to teraźniejszości pozaludzkie, kosmiczne.

Podobnie i od przyrody żywej różni się człowiek szybkim nurtem upływania teraźniejszości. Drzewa, nawet zwierzęta, trwają stosunkowo długo w swych teraźniejszościach, które

powoli i zrzadka ustępują miejsca nowym stanom. Nierzadko mamy wrażenie, iż życie takie jest tylko „wegetacją", tylko jakąś egzystencją pół-jawy, pół-drzemania ponieważ różni się ono tak bardzo od stylu życia ludzkiego, w którym czas upływa szybko, gwałtownym nerwowym nurtem mijających i nadchodzących teraźniejszości.

Ten odrębny i swoisty styl życia człowieka możliwy i konieczny jest dlatego, iż człowiek ma zdolność do niebywałej różnorodności przeżyć. Jeśli bowiem człowiek żyje szeregiem chwil teraźniejszych zmieniających się stosunkowo szybko, to dzieje się tak dlatego, iż wypełniają się one zmienną zawartością psychiczną i że wobec zmian w sytuacjach zachowuje człowiek zawsze czujną wrażliwość i gotowość reakcji. Nurt teraźniejszości płynącej, w którym żyjąc uczestniczymy, nie jest leniwym i jednostajnym nurtem wielkiej, głębokiej rzeki. Jest on raczej jak bieg górskiego strumienia uwikłany w nieoczekiwanych zawrotach. Niekiedy treść naszych przeżyć danej chwili przechodzi powoli, niemal niedostrzegalnie, w przeżycia nowe — i wówczas nie od razu uświadamiamy sobie, iż chwila teraźniejsza, w której trwaliśmy, już ustąpiła innej. Niekiedy zaś — i tak zapewne dzieje się częściej — granice są ostre i wyraźne. Coś nas wytrąca z trwającego stanu i zrywa go. Coś nas przerzuca w inny. Tok naszych przeżyć jest zazwyczaj w ten sposób poszarpany.

Bywa to źródłem naszego niepokoju i niezadowolenia, a zarazem źródłem szczęścia. Pragnęlibyśmy niekiedy wyrównać niesforny nurt płynącej teraźniejszości, niekiedy zaś znajdujemy szczególną przyjemność w tym, iż wije się on nieoczekiwanie i zmiennie, porywa w różne strony, pobudza kontrastami. Często właśnie bogactwo i pełnię życia mierzymy napięciem tej ostrej przemienności, rozpiętości możliwych i doświadczanych przerzutów. I w tym sposobie wypełniania zmiennymi przeżyciami szybko płynącego czasu widzi człowiek dalszą różnicę między sobą i pozostałym światem.

W przyrodzie martwej proces upływania czasu znaczy się przekształceniami, które dokonywują się leniwo i nieubłaganie jednostajnie. Nie ma tu żadnych ostrych przejść, zerwań ciągłości nawrotów, kontrastów i dalszych ciągów znowu podjętych. Proces przemian dokonywa się powoli i jednostajnie. Powolność i jednostajność wydają się być związane wewnętrznie. Przemiany rozciągnięte na wieki mogą i muszą się

dziać niepostrzeżenie drobnymi etapami. Wygładzanie ostrości przejść z jednego stanu w drugi wymaga długiego czasu trwania. Człowiek zaś żyje szybko dlatego, że przemiany w nim zachodzące odznaczają się wielkim bogactwem różnorodności. I dlatego, że nurt życia jest taki rwany i niejednostajny, jest on tak szybki.

Ta sama różnica dzieli człowieka — w jego poczuciu — od przyrody żywej. Wprawdzie jej życie płynie nurtem znacznie bardziej żwawym niż „życie" przyrody martwej, ale przecież jakże spokojnym i jednostajnym w zestawieniu z człowiekiem! Zwłaszcza patrząc na drzewa odczuwamy silnie to ich życie powolne i jednostajne, a przecież tak wrażliwe, choć wytrwałe i uparte, życie nie znające jawy i snu, wiecznie czuwające, a niezmęczone swym spokojnym nurtem. Jakże szczęśliwe wydaje się nam ono w chwilach szarpiących nami niepokojów, w okresach wyczerpania i jakże ograniczone w chwilach naszej napiętej gorliwości, nerwowego wysiłku, rozbudzonych ambicyj! O tyle bliżsi czujemy się zwierzętom, że one — podobnie jak my, choć słabiej — reagują na różnorodność zmiennych okoliczności, że i dla nich — choć nie tak jaskrawo — nurt upływającego czasu jest nurtem niejednostajnym i nieciągłym. Tylko, że w teraźniejszości człowieka splata się bardzo wiele przeżyć różnorodnych co do pochodzenia i charakteru, podczas gdy zwierzęta uczestniczą tylko w ciasnym kręgu rzeczywistości, wyznaczanym biologicznymi potrzebami.

c) Trwanie w zmiennym nurcie teraźniejszości

Mówiąc, że życie człowieka jest uczestniczeniem w teraźniejszości płynącej nurtem niespokojnym i różnorodnym, nie dajemy jeszcze charakterystyki pełnej. W doświadczeniu życia tkwi jeszcze jedno podstawowe poczucie, poczucie tożsamości żyjącego podmiotu. Mówiąc, iż żyję, mam na myśli nie tylko to, że płynę w teraźniejszościach, ale i to, że to *ja trwam* i ostaję się ten sam w każdej teraźniejszości. Nie jest — jak wiadomo — wyjaśnione dokładnie, skąd się to poczucie odrębności i tożsamości rodzi. Ale istnienie jego jest niezaprzeczalne. Jest ono w przekonaniach ludzkich tak ważnym składnikiem poczucia życia, iż skłonni jesteśmy domyślać się istnienia takiego podmiotu wyodrębnionego i stale toż-

samego, wszędzie tam, gdzie mówimy o istnieniu życia. W tym sensie mówimy o życiu zwierząt i roślin. Dlatego też w aktach zespalania się z przyrodą, gdy mówimy o życiu przyrody martwej, o życiu ziemi, gór, morza, wody — dokonywamy zazwyczaj w sposób mniej lub bardziej wyraźny pewnej transfiguracji, poza zjawiskami i procesami stwarzamy jakąś siłę jednoczącą, jak gdyby ich podmiot. I wtedy dopiero Woda coś nam mówi i odtąd dopiero Morze jest nasze, a Góry przestają milczeć. Na drodze takich przeżyć rodzą się legendy, a później poezja pisana. Niesłusznie się nazywa tę drogę antropomorfizmem. Nie jest to bowiem — przynajmniej nie zawsze — myślenie o przyrodzie na wzór człowieka. Jest to tylko poczucie, iż jeśli żyje ona, to znaczy iż musi być podmiotem, poczucie, że i ona nawet — rzekomo bezosobowa — jest podmiotem i że dlatego żyje.

Poczucie odrębności i tożsamości, jako składowe elementy poczucia życia, nasuwają wszakże jeszcze pewną trudność do rozważenia. Na pierwszy rzut oka nie łatwo można je pogodzić z teraźniejszościowym charakterem istnienia realnego. Im silniej uwydatniamy w podstawowym przeżyciu „jestem" moment podmiotowy, poczucie jaźni tożsamej i odrębnej, tym jaskrawiej przekraczać się zdajemy ciasny krąg teraźniejszości, sięgając w przeszłość i w przyszłość, bo w tej tylko rozpiętości może mieć sens tożsamość i odrębność mego ja.

Rozwiązanie tej trudności zależy od właściwego pojmowania teraźniejszości. Ustrzec się tu trzeba dwóch krańcowych błędów często popełnianych. Pierwszy z nich właściwy jest tym teoriom aktualizmu i indeterminizmu, które pojmują teraźniejszość jako w pewnym sensie czystą, to zn. nieobarczoną resztkami przeszłości i nie zawierającą w sobie zaczątków przyszłości. Drugi z nich, właściwy pewnym teoriom deterministycznym, polega na przekonaniu, iż nie istnieje taka przeszłość, która by nie pozostawiała śladów na zawsze tj. na wszelkiej nadpływającej teraźniejszości, oraz iż nie istnieje taka przyszłość, która by nie tkwiła odwiecznie w każdej teraźniejszości.

Oba te stanowiska przeczą realnemu istnieniu czasu. Pierwsze nie potrafi wyjaśnić ani przepływu przyszłości w teraźniejszość, ani teraźniejszości w przeszłość i rozbija rzeczywisty ciąg procesów, którym podlegają rzeczy zmienne na szereg wzajemnie izolowanych punktów teraźniejszościowych. Drugie

zaś rozszerza pojęcie teraźniejszości tak bardzo, iż zamyka w każdym teraźniejszościowym przekroju całą przeszłość i przyszłość tak, iż właściwie nie uznaje w ogóle ani rzeczy gasnących, ani rodzących się, a zmienność traktuje jako pozór, okrywający odwieczną tożsamość zjawisk. Pierwsze z tych stanowisk zaniedbuje przeto istniejącą realnie w procesach przemian ciągłość, drugie zaś zaniedbuje równie realną zmienność.

W przeciwieństwie do tych stanowisk jawi się w przeżyciach człowieka przeświadczenie, iż w każdej teraźniejszości zawiera się jakaś przeszłość, ale nie cała przeszłość i że zapowiada się jakaś przyszłość, ale nie cała przyszłość. Żaden z teraźniejszościowych przekrojów nie jest tak bogaty, by zawierał całą przeszłość i całą przyszłość. Ale też żaden nie jest tak ubogi, aby nie zawierał jakichś zapowiedzi. Coś z tego co minęło, ostaje się jeszcze w chwili bieżącej, ale coś się w niej już nie zachowuje. I coś z tego, co będzie, już się zapowiada teraz, ale coś nadejdzie niespodziewanie. Dlatego znamieniem rzeczy zmieniających się jest równocześnie pewna ciągłość i pewna nieciągłość, ujawniająca się zamieraniem bez reszty i narodzinami bez zapowiedzi. Innymi słowy cechą ich jest zmienność i niezmienność równocześnie.

Jakkolwiek sprzeczne wydawałyby się te określenia, istnienie realne posiada taki właśnie charakter. Ujawnia go cały świat rzeczy zmieniających się — ze szczególną wyrazistością oczywiście te jego dziedziny, w których proces zmian jest szybszy i dzięki temu widoczniejszy. A więc raczej w obrębie przyrody żywej, niż wśród przyrody martwej. Analizując proces rozwoju jakiegokolwiek organizmu żywego stwierdzamy w każdym teraźniejszościowym przekroju szereg pozostałości czasów, które minęły, i szereg zadatków na przyszłość. Nigdy wszakże badacz — jeśli tylko nie ulega doktrynerskim uprzedzeniom — nie będzie twierdził, iż odczytać potrafi z tego przekroju całą przeszłość i całą przyszłość.

To samo prawo realnego istnienia, spinające — jak gdyby przesuwającą się klamrą teraźniejszości — przeszłość z przyszłością, obowiązuje również i w rozwoju psychicznym. Wiele z tego, co się przeżywa, mija bez śladu i wiele z tego, co nas czeka, nie zapowiada się jeszcze niczym. Ale równocześnie wiele z przyszłości już istnieje. I w tej dziedzinie — podobnie jak w organicznej — życie polega na przesuwaniu się pło-

mienia rzeczywistości na drodze czasu. Coś mianowicie z ostających się jeszcze w teraźniejszości skutków wykrusza się i odpada, a coś z niezapowiadających się dotychczas możliwości przyszłych poczyna odsłaniać się w bieżącej, nowej chwili.

W tym sensie poczucie trwania w teraźniejszości jest zawsze przeżyciem większego bogactwa niż możliwości samej, danej teraźniejszości. Poczucie istnienia jest poczuciem tej jakiejś trwałości mojej osoby, dzięki czemu wstępując w zmienne sytuacje teraźniejszości i reagując na nie, pozostaję wciąż tym samym, aczkolwiek podlegam zmianom. Mówiąc „jestem" nie tylko mam na myśli, że jestem teraz, ale także i równocześnie to, że „ja jestem wciąż teraz". Poczucie ludzkiego istnienia nie mogłoby być symbolizowane w punkcie świetlistym, tańczącym w mroku; jego obrazem musiałby być obraz komety, biegnącej naprzód i wlokącej za sobą to wszystko, co jeszcze do niej przynależy. Jest w nas, w każdym momencie naszego istnienia, pewna narastająca kierunkowo przyszłość i ostaje się w nas jakaś jeszcze przyrośnięta przeszłość.

Różnorakość chwil teraźniejszych może mieć różnorakie znaczenie dla tej wydłużonej postaci naszego istnienia. Bywają teraźniejszości na ogół neutralne, których rola sprowadza się tylko do akcentowania naszego istnienia, w potoku czasu przekształcającym je powoli przez przesuwanie nas w przyszłość i oddalanie przeszłości coraz to bardziej, bywają wszakże teraźniejszości, które specyficznością sytuacyj, w jakie nas wprowadzają, dokonują gwałtownych uderzeń wykruszających wlokącą się z nami przeszłość, lub też przyśpieszających albo zmieniających rodzącą się w nas przyszłość. Są to momenty zwrotne w naszym życiu. Jeśli na ogół przechodząc przez takie momenty pozostajemy nadal „tymi samymi", to dlatego, iż w naszej jaźni zachodzą zmiany tylko cząstkowe. Gdy jednak stają się one bardziej rozległe, odczuwamy, iż coś się w nas zasadniczo zmieniło i wypowiadamy niekiedy poczucie, iż „nie jesteśmy już ci sami". W rzeczywistości wszakże jeszcze jesteśmy „ci sami", chociaż już nie „tacy" sami, — przynajmniej w pewnych, podstawowych zakresach — i fakt rzeczywistego utracenia poczucia tożsamości własnej pojawia się wówczas dopiero, gdy nasze teraźniejsze istnienie przestanie w na-

szej świadomości być kontynuacją istnienia w chwilach teraźniejszych minionych. Mówiąc o sobie „jesteśmy inni" wciąż jeszcze wyrażamy poczucie, że w głębi, — chociaż odmienni — jesteśmy, my, którzyśmy byli. Poczucie różnicy, nawet wielkiej, nie wyklucza podstawowej ciągłości podmiotu, który się zmienia. Dopiero gdy nie umiemy już powiedzieć o sobie, ani tego, że jesteśmy ci sami ani tego, że jesteśmy inni, wtedy gdy nasza własna przeszłość i przyszłość stają przed nami jak cudze, a cudze jak nasze, utracamy rzeczywiście poczucie naszego istnienia. W tym sensie rozumiane życie „teraźniejszością" jest zaprzeczeniem mego rzeczywistego istnienia. Mówąc „jestem", mam przeto na myśli nie tylko to, że istnieję w zmiennym nurcie teraźniejszości, ale zarazem i to, że ja w nim istnieję i że tę moją trwałość zawdzięczam jakiemuś obrośnięciu przeszłością i rodzeniu się przyszłości. Teraźniejszość obejmuje — jak gdyby — sobą tę przeszłość, która jeszcze nie wygasła i tę przyszłość, która się już realizuje.

Ten sposób życia w teraźniejszości jest wspólny ludziom i zwierzętom. I zwierzęta i ludzie czynią i przeżywają w teraźniejszości coś, co jest powodowane zamiarami przyszłościowymi, które już ciążą w pewien sposób na chwili bieżącej, nadając jej określoną treść psychiczną, treść wysiłku, oczekiwania, nadziei, szukania, próby itd. I zwierzęta i ludzie czynią i przeżywają w teraźniejszości coś, co jest powodowane pozostałościami przeszłości, która obciąża w pewien sposób zachowanie się w chwili bieżącej wprowadzając w nią elementy pamięci, doświadczeń, ostrzeżeń, nawyków itd.

W ten sposób życie, pozostając zogniskowane w teraźniejszości, wypełnione jest treścią bogatszą niż to, co przynosi sama chwila. Jego realność polega na tym, iż posiada ono teraźniejszość w swojej całości, mimo, iż pewne jej elementy genetycznie odniesione być muszą do nieteraźniejszych momentów strumienia czasu.

Ten właśnie fakt, iż poczucie życia jest poczuciem istnienia w teraźniejszości z bogactwem większym niż teraźniejszość sama, stanowi źródło przeświadczeń o możliwości dźwignięcia się ponad chwilę i trwania jako ten sam podmiot w ciągu płynących chwil. Że przeszłość jeszcze się u nas ostaje, że przyszłość już się rodzi — dzięki temu

czujemy, iż istniejąc w chwili, nie jesteśmy samą tylko chwilą, ale jakimś ciągiem przemian tożsamego podmiotu.

2. ŻYCIE JAKO ŁĄCZNOŚĆ Z RZECZYWISTOŚCIĄ WYOBRAŻONĄ

Ostawanie się jakiejś przeszłości i zapowiadanie się jakiejś przyszłości w każdym teraźniejszościowym przekroju nie jest niczym specyficznym dla człowieka. Jest to prawo realizujące się z mniejszą lub większą widocznością we wszystkich istotach żywych, a w pewnym sensie także i w przyrodzie martwej. Spełnianie się tego prawa w człowieku w zakresie biologicznym i psychologicznym jest wprawdzie podstawowo ważne dla życia ludzkiego, ale nie charakteryzuje go w jego specyficzności.

Życie człowieka jako istnienie w teraźniejszości może wykazywać odrębny rytm, bogatszą zmienność, większą świadomość ale pozostaje w zasadzie pokrewne życiu innych istot. Odrębności odsłaniają się nam dopiero wówczas, gdy uczynimy dalszy krok w analizie „istnienia ludzkiego", a mianowicie w analizie rodzajów związków łączących naszą teraźniejszość z przeszłością i przyszłością.

Mówiąc, iż poczucie tożsamości naszego istnienia oparte jest na ostawaniu się przeszłości i powolnym rodzeniu się przyszłości w każdym momencie teraźniejszym, nie powiedzieliśmy całej prawdy. Człowiek jest bowiem istotą, w której tożsamość ta nie tylko jest wytwarzana i chroniona przez biologiczno-psychologiczne prawa, ale jest zarazem istotą zdolną tożsamość tę tworzyć i umacniać na własną rękę, własnymi metodami. Człowiek nie tylko się „odnajduje" tym samym, ale również potrafi się „czynić" tym samym. Dzieje się to różnymi sposobami, ale szczególnie ważnym i płodnym jest sposób polegający na pełniejszym zachowywaniu przeszłości i na śmielszym wybieganiu w przyszłość.

Zwierzę żyje stylem, który zalecał Mickiewicz mówiąc, iż przeszłości, te mianowicie, które są nadal przydatne w chwili bieżącej, jako nawyki, jako ostrzeżenia, jako udane próby itd. I wybiega ono w przyszłość, w tę przyszłość najbliższą, której „planowanie" pociąga wyraźne następstwa dla sytuacji teraźniejszej. W wyprawie łowieckiej zwierzęcia

spełnia się jakaś oczekiwana przyszłość, a zarazem uczestniczy jakaś przydatna swymi doświadczeniami przeszłość..

Zwierzę żyje stylem, który zalecał Mickiewicz mówiąc, iż idąc w przyszłość należy wracać w przeszłość nie bardziej, niż cofać się powinien ktoś, kto pragnie przeskoczyć szeroki rów. Ale właśnie styl życia ludzkiego jest zupełnie inny. Człowiek nie bierze pod uwagę tych zaleceń i żyje inaczej.

Przeszłość i przyszłość, nieuczestniczące w teraźniejszości, wołają człowieka ku sobie, a człowiek jest istotą szczególnie wrażliwą na wezwanie owego królestwa nierzeczywistości. Ćwiczy on chętnie swą zdolność słyszenia tych podziemnych i niebiańskich głosów, wzmacnia ją świadomie, gotów jest do wierności i do nadziei. Człowiek — i to jest może jedną z jego cech zasadniczych — aczkolwiek związany jest w swym istnieniu rzeczywistym przez czas w opisany sposób, charakterystyczny dla wszystkiego, co zmienne, usiłuje równocześnie jak gdyby powstrzymać lub przyśpieszyć bieg czasu. Płynąc na niepowstrzymanym nurcie czasu, potrafi dźwignąć się, jak wstający w łodzi wioślarz, który spogląda przed siebie i poza siebie. Jak wioślarz, który będąc rzeczywiście w określonym, jednym punkcie przestrzeni, może przenosić się wzrokiem zupełnie gdzie indziej, nawet tam, gdzie już z powodu przemożnej siły prądu nie zdoła powrócić, albo tam daleko, gdzie nieprędko będzie mógł dotrzeć, tak człowiek, przeżywający rzeczywiste swe istnienie w danej teraźniejszości, wydziera się z jej granic, przenosząc się w przeszłość lub w przyszłość. Wprawdzie, jak wspominaliśmy, każda teraźniejszość zawiera w sobie pewne ślady przeszłości i niektóre zadatki przyszłości, ale człowiek we wspomnieniach obejmuje i ocala od zaguby właśnie tę całą przeszłość, która postradała już siłę przejawiania się w teraźniejszości, a w marzeniach i przewidywaniach wybiega w tę przyszłość, która jeszcze się nie zapowiada w nas aktualnie. Oczywiście nawet z pomocą tych sposobów człowiek nie może ocalić całej minionej przeszłości od zagłady, ani też wedrzeć się w całą oczekującą go przyszłość, ale wykracza on znacznie poza ten krąg teraźniejszości, w którym jest miejsce tylko dla przeszłości ostającej się jeszcze i dla przyszłości już się rodzącej. Ten ludzki stosunek do przeszłości i do przyszłości jest

nie tylko ilościowym wzbogaceniem teraźniejszościowego życia, nie tylko przesunięciem jego granic nieco bardziej wstecz i naprzód. Jest źródłem jakościowo innej rzeczywistości niż ta, z którą i w której żyją zwierzęta.

Jest właśnie rzeczą wielkiej wagi zdać sobie sprawę z zasadniczej różnicy, która dzieli oba te rodzaje związku przeszłości z teraźniejszością. W pierwszym przypadku przeszłość i przyszłość są w teraźniejszości jako zespół skutków, lub jako szereg kierujących motywów. Istnieją w niej przeto realnie i bez względu na to, czy o tym wiemy, czy nie wiemy, a także i bez względu na to, czy tak pragniemy czy nie, w każdej bieżącej chwili obciąża nas dziedziczność; w każdym teraźniejszościowym przekroju ujawnia się osiągnięta kiedyś i ostająca się nadal sprawność ciała lub umysłu. Podobnie od chwili zarażenia już istnieje w nas choroba, choćby nawet ujawniła się dopiero później, po zakończeniu okresu inkubacyjnego. I w ten sposób niejednokrotnie już teraz przesądzone są decyzje, które wydamy świadomie i w sformułowaniu słownym dopiero później.

W drugim przypadku inaczej. Przeszłość i przyszłość nie tkwią w teraźniejszości. Są szczególnym wysiłkiem naszej woli i świadomości, naszych uczuć i wyobraźni — przywoływane. Pamiętać i wspominać chcemy i potrafimy to, co w żadnej innej postaci nie przechowuje się w nas już zupełnie. Marzyć i przewidywać chcemy i potrafimy w ten sposób, by przedstawiać sobie przyszłość, która żadnych innych korzeni w danej chwili jeszcze w nas nie posiada. Przeszłość i przyszłość związane z teraźniejszością więzami tego typu nie posiadają realności takiej, jak ta przeszłość i ta przyszłość, które rzeczywiście uczestniczą w teraźniejszości, jako jej składniki. Mamy tu do czynienia z zupełnie swoistą postacią istnienia, różną od opisywanego dotychczas istnienia realnego. Jest to egzystencja wyobrażona.

Istnienie rzeczywiste, przeżywane jest jako istnienie teraźniejszościowe; przeszłość i przyszłość nabierają rzeczywistości tylko dzięki temu uczestnictwu, które jeszcze lub już posiadają w teraźniejszości. Ale to wszystko w przeszłości, co uczestnictwa owego nie posiada, nie należy do świata spostrzeżeń, do świata, który przeżywany jest jako naprawdę realny.

Po obu stronach teraźniejszościowej rzeczywistości roz-

ciąga się królestwo nierzeczywiste. W stronę przyszłości ma ono charakter tajemnicy, rozświetlanej przewidywaniem i projektowaniem, lub tylko zdobionej baśnią wszelakich możliwości. Pokusa wdarcia się w głąb tej tajemnicy jest zawsze silna w człowieku. W stronę przeszłości ma ono charakter państwa cieniów, w którym fakty, zdarzenia, przeżycia ongiś rzeczywiste, trwają — jak dusze w greckim Hadesie — pozbawione ciała, oddzielone nieprzekraczalną rzeką od szczęśliwych łąk rzeczywistości, ku którym tęsknią. I człowiek zdaje się słyszeć ich głosy, wyrażające pragnienia, aby za wszelką cenę, choćby w zamaskowanej postaci, wrócić do życia rzeczywistego. I pragnie im ten powrót chociaż w pewnej postaci zapewnić, wprowadzając je w świat swoich wyobrażeń.

Dzięki temu, iż człowiek posiada zdolność tworzenia świata wyobrażeń, nie jest on — jak roślina, a prawdopodobnie i zwierzę, skazany na istnienie wyłącznie w kręgu teraźniejszości, która obejmuje tylko drobne wycinki przeszłości i przyszłości. Potrafi przekraczać te granice i przenosić się w zupełnie odrębny swoisty świat. W granicach egzystencji realnej jest miejsce tylko dla tej przeszłości i przyszłości, które są z teraźniejszością związane realnymi więzami, jako jej składniki. Z chwilą gdy człowiek sięga w przeszłość i w przyszłość, które są takiego uczestnictwa pozbawione, przenosi się w królestwo stwarzanego przez siebie świata wyobrażonego.

Tworzenie świata wyobrażonego jest wyrazem i owocem pewnego zwycięstwa człowieka nad czasem. Istnienie realne wyznaczone jest nieuchronnym i niezależnym od nas nurtem czasu. Stwarzając świat wyobraźni zatrzymujemy jak gdyby czas, ocalając od zniszczenia przeszłość, która powinna już była zapaść w nicość. I przyśpieszamy przepływ czasu, stwarzając przyszłość, która jeszcze nie nadeszła naprawdę. Człowiek staje się panem czasu, nie włada nim tylko w kręgu wyobraźni.

Wracając do poprzedniego przykładu, istnieje zawsze i nieuchronnie to miejsce, w którym się wioślarz rzeczywiście znajduje. I choć potrafi on stamtąd przenosić się wzrokiem gdzie indziej, aż do zapomnienia o miejscu, w którym jest, nie zmieni to tego faktu, iż jest on właśnie tutaj, a nie gdzie indziej. Podobnie człowiek przenosząc się w inne czasy, pozostaje na-

dal w określonej teraźniejszości. Ona to wyznacza nadal jego istnienie rzeczywiste. Triumf przeto, jaki człowiek odnosi nad czasem, jest ograniczony. Może on wrócić do przeszłości, która minęła i może wybiec daleko w przyszłość, może wydłużyć pewne etapy swego życia a inne skrócić, wszystko to jednak dokonywa się w jakimś nierzeczywistym świecie. Powrót do przeszłości jest tylko powrotem w wyobraźni, naprawdę zaś nieubłagany nurt czasu porywa nas wciąż naprzód i nie zezwala nigdy na realne cofnięcie się wstecz. Wybieg w przyszłość jest tylko wybiegiem wyobraźni, rzeczywiście nadejdzie ona dopiero później i nic jej przyśpieszyć nie zdoła. Swe zwycięstwa nad czasem osiągać przeto człowiek może tylko w świecie wyobrażonym. Ale ten świat jest ważną i cenną rzeczywistością człowieka.

Życie ludzkie jest w wielkiej mierze istnieniem w tej wyobrażonej rzeczywistości. Gdy mówimy o sobie „jestem", mamy nie tylko na myśli nasze teraźniejszościowe współistnienie z otaczającą nas rzeczywistością spostrzeganą, ale również nasze uczestnictwo w rzeczywistości wyobrażonej. To pierwsze przesądza o realności naszego istnienia, ale to drugie zapewnia nam prawdziwie ludzkie bogactwo. I gdy w słowie „jestem" pragniemy wyrazić nie tylko sam biopsychiczny fakt mojej egzystencji, ale także i jej człowieczą jakość, wskazujemy nim na świat wyobrażony, z którym współżycie czyni istotę *homo* człowiekiem.

Teraźniejszościowe istnienie człowieka jest właśnie — jak widzieliśmy — tak zmienne i bogate dlatego, że raz po raz wtrąca się w nie świat wyobrażony i komplikuje je przypomnieniami, marzeniami, zamiarami, planami. Zazębianie się tej rzeczywistości wyobrażonej o rzeczywistość spostrzeganą, rzeczywistości przeszłej i przyszłej, o rzeczywistość teraźniejszą, stawało się nierzadko przyczyną nieporozumień zacierających ich ostre odrębności.

Próbowano przekonać, iż wszystko, cokolwiek sobie człowiek uświadamia, jest zawsze „teraz" i że wobec tego znamię teraźniejszości nie przysługuje tylko istnieniu realnemu. Marzenia i oczekiwania, przywidzenia i projekty są przecież również „teraz", a nie przyznajemy im realnego istnienia. Stanowisko takie jednak miesza treści i akty przeżyć, które właśnie w doświadczeniach wewnętrznych są wyraźnie odróżnione. Ja, który teraz marzę czy projektuję, wspominam czy oce-

kuję, jestem rzeczywiście, ponieważ współistnieję ze wszystkim innym, co również i równocześnie jest teraz. Ale przedmiot moich marzeń i projektów, wspomnień i oczekiwań nie jest wcale współobecny z tym wszystkim, co jest teraz. Dlatego nie im, ale tylko mnie, marzącemu, projektującemu, wspominającemu, przysługuje istnienie realne naprawdę. Czujemy zaś dobrze, iż przeszłość i przyszłość nieuczestniczące w teraźniejszości inaczej jak tylko tą metodą naszego przywołania, nie są „rzeczywistością" taką samą, jak ta, która jest teraz obecna, jak rzeczywistość spostrzegana.

3. KONFLIKTY ŚWIATA SPOSTRZEGANEGO I WYOBRAŻANEGO

Te dwa rodzaje rzeczywistości, spostrzegana i wyobrażona, mogą być między sobą zgodne i mogą się sobie przeciwstawiać. Częściowo zachodzą one na siebie w tym sensie, że w świecie wyobrażonym zachowuje się coś, co było rzeczywistością teraźniejszą i objawia się coś, co będzie istotnie kiedyś teraźniejszą rzeczywistością. W tym przypadku świat wyobrażony ma piętno minionej lub przyszłej rzeczywistości realnej. Taka zdolność ujmowania realnego istnienia w perspektywach pozateraźniejszych jest jednym ze źródeł siły człowieka, pozwala mu na wykorzystywanie dorobku tradycji i na zapobiegliwe, skuteczne planowanie. W ten sposób świat wyobrażeń — aczkolwiek autonomiczny — może się włączać w służbę światu spostrzeżeń. Staje się jak gdyby rozszerzeniem ich zasięgu, czynnikiem ułatwiającym gromadzenie ich i operowanie nimi.

Ale granice świata wyobrażanego są rozleglejsze niż granice świata spostrzeganego. I dlatego nie jest możliwa zgoda zupełna. Oprócz bowiem faktów, które mogą łatwo należeć do świata realnego i do świata wyobrażonego w kolejności, którą wyznacza czas, są i takie, które należą tylko do drugiego z nich. Człowiek otaczając zewsząd świat realny wspomnieniami i projektami stara się rozszerzyć jego granice i wtłoczyć w nie przynajmniej część tego, co przeżywa w wyobrażeniach. Niekiedy się to udaje. Wówczas przeszłość ocalona pamięcią od zupełnego zaniku, zstępuje w życie realne i jawi się w teraźniejszości określonym trybem postępowania. Tak odradzają się dawne obyczaje i podobnie pod wpływem wspo-

mnień rozpamiętywanych formuje się życie prywatne. Tą drogą przeszłość staje się znowu żywą i znaczy w teraźniejszości swój udział. Niekiedy i przyszłość poczyna się zakorzeniać w teraźniejszości pod wpływem parcia wyobraźni. Ale bywa również i tak, iż świat realny okazuje się opornym i nie przyjmuje u siebie gości ze świata wyobrażonego. Dzieje się tak zazwyczaj wtedy, gdy człowiek z większą śmiałością poczyna ufać światu wyobrażonemu, z większą swobodą i uporem narzucać go teraźniejszej rzeczywistości. Gdy nie dlatego pamięta o przeszłości, że jej doświadczenia są mu jeszcze teraz przydatne, ale pragnie je ocalić od zagłady z uczucia wierności, z sentymentu, z uroków wspominania. I gdy ocala ją choćby to było niepotrzebne, a nawet sprzeczne z interesami aktualnego życia. I gdy nie dlatego wybiega w przyszłość, aby stąd czerpać wskazania dla bieżących czynności, ale gdy chętnie przedstawia sobie przyszłość odległą i nieprzydatną, a nawet dezorientującą go w życiu aktualnym.

Człowiek jest nie tylko istotą, która pamięta dlatego, że się przeszłość ostaje w nim, ale jest istotą, w której się przeszłość może ostawać dlatego, że się o niej pamięta. I jest nie tylko istotą, która „planuje" przyszłość dlatego, że już się ona w jego teraźniejszości rodzi, ale jest istotą, w której zasiewane być mogą ziarna przyszłości, dlatego że się ją wyobraża. Może to być źródłem jego wielkości i triumfu, ale może również być przyczyną klęski i rozczarowania. Gdy nadchodząca i stająca się rzeczywistość spostrzeżeniowa zadaje kłam jego wyobrażeniom, życie człowieka poczyna płynąć nurtem podwójnym, wewnętrznie rozdartym. Powstaje wahanie, który z ośrodków naszego życia — rzeczywistość czy świat wyobrażeń — wybrać, a który porzucić.

Bywa wówczas, że człowiek na przekór i wbrew rzeczywistości wybiera świat wyobraźni i poczyna żyć w przeszłości lub w przyszłości, tak jak gdyby stanowiły one jedyną prawdziwą rzeczywistość. I zatapia się w nich aż do zapamiętania, aż do dziwactwa, aż do utraty łączności z prawdziwym, bieżącym życiem. I bywa, że zdradzony przez wyobrażenie człowiek szuka śmierci albo też szuka odwetu zstępując w najbardziej trzeźwe życie, bez wspomnień i planów, bez marzeń i urojeń, w teraźniejszościowe, wegetatywne życie.

Wszystko to jest różnoraką ceną, którą człowiek płaci za chęć rozszerzenia granic istnienia teraźniejszościowego. Zdol-

ność istnienia w świecie wyobrażonym jest skarbem, za którego posiadanie los mścić się potrafi. Ileż razy człowiek z najwyższą radością i dumą mówi o tej potędze, którą ma w sobie, a która pozwala mu wyjść na skrzydłach pamięci, myśli, wyobraźni z więzienia okoliczności! I ileż razy zazdrości roślinom i zwierzętom bezpośredniości i prostoty ich realnego życia — strudzony wewnętrznym rozdwojeniem!

Być może na tym właśnie polega tragizm ludzkiego życia. Jeśli człowiek pragnie dla siebie istnienia w pełni realnego, otrzymać je może tylko za cenę uległości wobec czasu, który nurtem pierwotnym, samowładnym i okrutnym prowadzić go będzie wciąż z mijającej teraźniejszości w nową teraźniejszość nadchodzącą, odsuwając w coraz dalszą przeszłość to, co przeżywał i kochał, oddzielając go nieprzekraczalną przepaścią od wymarzonej przyszłości. Jeśli zaś człowiek zbuntuje się przeciw tej władzy czasu i spróbuje władać jego biegiem według własnych pragnień, osiągnąć może zwycięstwo, ale tylko za cenę wyrzeczenia się istnienia realnego. Ponieważ zaś człowiek pragnie zarówno rzeczywistości jak swobody, przeto próbuje obu dróg i żyje najczęściej równocześnie w świecie realnym i w świecie wyobrażonym, w świecie, w którym jest posłuszny czasowi, i w świecie, w którym czas wydaje się być jemu posłusznym.

4. ŻYCIE JAKO STOSUNEK DO ŚWIATA IDEALNEGO

Charakterystyka życia ludzkiego jako uczestniczenie w realnym świecie teraźniejszości i uczestniczenia w świecie wyobrażonym nie jest jeszcze pełna. Poczucie i pragnienie trwania, na które zwracaliśmy uwagę jako na zasadnicze składniki ludzkiego doświadczenia istnienia, nie uzyskują wystarczającego wyrazu i zaspokojenia ani w świecie spostrzeganym ani w świecie wyobrażonym. Człowiek pragnie przezwyciężyć czas — mijanie w jakiś doskonalszy jeszcze sposób, niż to jest możliwe metodą wyobrażeń. W świecie wyobrażonym czas zostaje nam w pewien sposób podporządkowany, ale tylko co do szybkości i kierunku jego przepływu. Przeszłość i przyszłość, jakkolwiek byśmy je traktowali, pozostają elementami czasu. Rzeczy, które były i rzeczy, które będą, należą do Królestwa, w którym włada czas.

Pragnieniem człowieka jest jednak nie tylko hamować lub przyśpieszać bieg czasu, ale także przezwyciężać czas w tym

znaczeniu, by móc docierać do tego, co wolne od jego władzy, do tego, o czym nie można powiedzieć, że już było, ani że dopiero będzie, ani że jest tylko w tej chwili, ale o czym można powiedzieć, iż było, jest i będzie, ponieważ trwa wiecznie i niezmiennie.

Jest wiele różnorodnych objawów świadczących o głębokim zakorzenieniu w człowieku pragnienia takiego przezwyciężenia czasu.

W formie pierwotnej i elementarnej wyraża się ono protestem przeciwko mijaniu szczęścia i mijaniu dobra, pragnieniem przedłużenia chwili radosnej, pragnieniem zatrzymania płynącego czasu. W formie bardziej złożonej wyraża się pragnieniem nieśmiertelności. Przeżyć siebie w potomstwie — to pierwszy ugruntowany jeszcze biologicznie stopień tego pragnienia. Czynami utrwalić swe imię na zawsze, wznieść dzieła, które się ostaną — to stopień wyższy, bardziej ludzki. Są wszakże i jeszcze wyższe. Nie wystarcza ludziom zgoła nieśmiertelność historyczna, bo i historia cała podlega władzy czasu. Pragną wyjść i ponad historię.

W różnorodnych wizjach metafizycznych i religijnych wyraża człowiek swą nadzieję przetrwania dłużej, niż zezwala na to czas rządzący jego biologicznym istnieniem, nadzieją przetrwania wiecznie. Ze stanowiska tych koncepcji życie jego ziemskie jest tylko okresem jawienia się w czasie, nie jest wcale pełnym i jedynym istnieniem. Wręcz przeciwnie, jego treść istotna — różnorodnie rozumiana dusza — trwa wiecznie i niezależnie od czasu. I tylko zstępuje ona w królestwo czasu na okres ziemskiej wędrówki, a potem powróci znowu w świat wieczności.

W ten sposób zostaje jak gdyby zagwarantowana nasza przyszłość, jako przyszłość wiecznego trwania. Czas traci nad nią władzę, nie może jej postawić kresu. Za ostatnim naszym jutrem bowiem nie rozciąga się mrok nicości, otwiera się kraj wieczności, w którym ostanie się na zawsze to, co jest nami.

Analogicznie próbuje człowiek ocalić spod władzy czasu swą przeszłość. Trudno mu pogodzić się z tym, że to wszystko, co minęło a nie ostaje się w ułamkowych śladach w teraźniejszości, utrzymuje się już tylko w dobroczynnej i życzliwej pamięci. Czy życie każdego z nas jest tylko płomienną strzałą lecącą w mrok, przed siebie, istniejącą realnie tylko w owym locie? Czyż życie całej ludzkości jest również tylko taką strza-

łą? Czy też jakiś ślad naszej drogi przebywanej i przebytej ostaje się na zawsze jako wartość trwała? Gdy się skłaniamy ku tej drugiej możliwości, powstaje myśl o świecie, w którym to wszystko, co płynie w czasie, zostaje zapisane i przechowane. Zachowane i zapisane pełniej i lepiej, niż w naszej pamięci.

Ten świat rejestracji wiecznej nie jest zgoła w potocznym poczuciu ludzkim wytworem naszych wyobrażeń, ale jest rzeczywistością podstawową i od nas niezależną, która umożliwia istnienie i siłę świata pamięci. Jak dla jadącego pociągiem świat wydaje się pasmem następujących po sobie widoków, z których każdy ginie bez śladu po chwili i tylko w pamięci i wyobraźni może być znowu przywołany — takim wydawałoby się życie ludzkie, gdyby było tylko uczestniczeniem w świecie realnym i w świecie wyobrażonym. Ale jest ono również szukaniem tego trzeciego świata, dzięki któremu mogłoby być wiadomo, iż to tylko z oczu jadącego giną na zawsze i bez śladu kolejne fragmenty drogi, w rzeczywistości natomiast ostają się one i trwają wszystkie razem, równocześnie. I gdyby wrócił podróżny, zobaczyłby je znowu. Tylko, że ludzkie życie jest niepowrotne w czasie i skoro człowiek należy do realnego świata, musi podlegać jego prawom. Nie może się od nich uwolnić. Ale może ponad nimi wiedzieć. I myśli wówczas o świecie wolnym od władzy czasu, świecie, w którym rzeczy minione znajdują zachowanie, ponieważ tylko jawienie się ich zależało od czasu, nie zaś one same w swej istocie. W ten sposób dopiero przezwyciężona i ograniczona zostaje koncepcja teraźniejszościowej rzeczywistości, w której człowiek wprawdzie żyje, ale i przeciwko której buntuje się zarazem.

Ale pragnienie wyłamania się z więzów zmiennego czasu i poczucie, iż przynajmniej w pewnych zakresach człowiek mu nie podlega, znajduje wyraz jeszcze inny. Może nie chodzić o ocalenie przeszłości w jej rzeczywistości minionej w sposób trwalszy, nż ten, który dają nasze przypomnienia, może nie chodzić o wiarę, iż nadciągający kres naszej przyszłości otworzy nam drogę w wieczność. Chodzić nam może o to, by zdobyć trwałość dla tego, co doświadczamy w teraźniejszości.

Pragnienie to występuje w różnorodnych formach. W przeżyciach religijnych, w doświadczeniach moralnych, w wysiłku artystycznym i naukowym, wszędzie tu zarysowuje się

przed nami wizja istnienia wyniesionego ponad czas, istnienia niezmiennego. Bóg, dobro, piękno, prawda, będące przedmiotem naszych marzeń lub dążeń, wiary i przeżyć, stanowią świat — dla różnych ludzi różny, ale dla wszystkich jednaki w tym, iż jest to świat trwały. Czas nie ma nad nim władzy. Tylko fałsz podlega panowaniu czasu. Prawda jest, była i będzie ta sama. Piękno prawdziwe jest również trwałe, dźwignięte ponad poziom zmiennych gustów mody. Dobro wzywa nas ku wypełnianiu obowiązku niezależnie od okoliczności. I człowiek podejmuje trud, aby dotrzeć swą myślą ponad krąg mniemań — ku prawdzie. Ponad krąg upodobań — ku pięknu. Ponad krąg popędów — ku dobru. Wie, że droga to daleka, że cel przed nim umyka, że jest może nieosiągalny, że grozi wiele złudzeń, pomyłek, rozczarowań.

A jednak nie wyrzeka się tych pragnień, nie chce zaniechać trudu. Jest przekonany, iż życie jego, jako życie ludzkie, ma wartość dzięki różnorodnemu szukaniu trwałości, przezwyciężaniu pozorów, dźwiganiu się ponad nurt tego, co zmienne.

Z tej racji obok rzeczywistości spostrzeganej i rzeczywistości wyobrażonej, stanowiących środowisko życia ludzkiego, staje jeszcze rzeczywistość trzecia, rzeczywistość idealna. Ma ona różnoraki charakter. Bywa postaciowana w treściach religijnych, bywa konstruowana w systemach metafizycznych i religijnych, bywa przedmiotem marzeń, pragnień, nadziei, bywa postulatem naszych działań i dążeń. W różnych postaciach doświadczana i przeżywana jest różnie przez ludzi.

Niekiedy świat idealny jest przede wszystkim odległym celem naszych dążeń, korektorem naszych błędów, wynikających z uwikłania w czasie, symbolem niezmiennej doskonałości. Wówczas szukamy go, dążymy w trudzie ku niemu.

Niekiedy stosunek człowieka do świata idealnego, do świata rzeczy wiecznych, jest stosunkiem uczestnictwa. Znaczy to, że pełni jesteśmy wiary, iż ów świat idealny nie tylko jest miejscem naszych intencyj, odległą idealną metą naszych wysiłków, ale że jest czymś rzeczywiście istniejącym, w czym i my mamy nasz udział. Ten udział wyobrażony być może różnie, religie określają go dokładniej. W doznaniach mistycznych uczestnictwo nasze doświadczane jest w całej pełni.

Różnymi przeto drogami dochodzi człowiek do wrót świata niezależnego od czasu do istnienia idealnego. Czy sądzi, że wkracza tam tylko swą myślą, odsłaniającą prawdę, czy też

wierzy, że wchodzi tam całym sobą, czy sądzi, że poprzestać musi na pielgrzymce tylko ku niemu, czy też wierzy, że dane mu jest prawo przestąpienia świętych progów — nie ulega to przecież wątpliwości, iż ten właśnie świat niepokoi i nęci człowieka, i wówczas, gdy stosunek do niego jest stosunkiem postulowania i dążenia, i wówczas, gdy jest stosunkiem uczestniczenia.

Ale stosunek człowieka do świata idealnego może być jeszcze inny. Gdy w realnym uczestniczymy w sposób konieczny samym faktem naszego istnienia, gdy w świat wyobrażony wstępujemy spełniając normalną i niekwestionowaną potrzebę naszej psychiki, naszej pamięci i wyobraźni, świat idealny może być nie tylko naszą rzeczywistością, w której uczestniczymy i nie tylko metą naszego życiowego pochodu, może być również traktowany jako nasz wróg.

Już w stosunku do świata wyobraźni wola realnego życia ostrzegała przed zbytnim zaufaniem, które mogło się kończyć porzuceniem życia. W atmosferze wierności okazywanej światu idealnemu niebezpieczeństwo to jest jeszcze ostrzejsze. Był on też w ciągu wieków nieraz atakowany za to, że pozornie tylko dźwigał człowieka wzwyż ponad poziom biologicznej egzystencji, a blokował w rzeczywistości rozwój autonomicznego człowieczeństwa.

Ludzie prowadzący tę walkę starali się przekonać siebie samych i przekonać innych, iż szkodliwe i niebezpieczne są odruchy tęsknoty za tym, co trwałe. Budowali w sobie postawę uznania za wystarczające życia, które jest zmienne w czasie. Ale nawet pozostając w tych granicach nie mogli oni zlekceważyć nurtujących w człowieku potrzeb odnajdywania i ustalania pewnych trwałości.

Szukali przeto zaspokojenia na innych drogach dla tych potrzeb, które zazwyczaj kazały kierować się ku światu religijnemu i metafizycznemu. I na tych innych drogach tworzono konstrukcje gruntujące istnienie pewnych trwałości. Człowiek nie miał żyć wyłącznie tylko wśród rzeczywistości spostrzeganej i wśród rzeczywistości wyobrażanej. Miał żyć również w łączności z rzeczywistością trwającą i wyniesioną — jeśli nie ponad czas w ogóle — to w każdym razie ponad jego szybko płynący nurt. Trwałość ta nie miała wymiarów metafizycznych, zachowała jednak wymiary historyczne, prowadzące jednak czasami do nowej postaci metafizyki. Zresztą, sama

ta odwieczna „walka z aniołem" świadczyła i świadczy o doniosłości problematyki „rzeczywistości idealnej" dla człowieka, o tym, że życie ludzkie jest nieuchronnie ustalaniem stosunku do świata bezczasowego istnienia.

Nie jest tu naszym zadaniem rozważać, czy ów świat idealny, jaki zna człowiek, jest mniej lub więcej dokładnym, choć symbolicznym, odwzorowaniem ontologicznie istniejącej rzeczywistości

I nawet jeśli usiłujemy odsłonić korzenie owego idealnego świata i powiedzieć, że buduje się on z ugruntowanego biologicznie pragnienia trwałości, nie da się zaprzeczyć, iż uzyskuje on od wieków — wciąż na nowo i mimo ataków — zupełną samoistność, stając przed człowiekiem jako niezależna od niego rzeczywistość, a nie jako jego własny twór. I że jako niezależna rzeczywistość, wyższa i doskonalsza niż to wszystko, co płynie w czasie, narzuca swe wymagania ludziom wbrew ich przywiązaniu do teraźniejszej rzeczywistości. Tu właśnie jest źródło wielkiego bogactwa psychiki ludzkiej — wyrażającego się w problematyce religii, sztuki i filozofii — i tu również jest źródło głębokich i tragicznych konfliktów zachodzących w człowieku.

5. KONFLIKTY ŚWIATA SPOSTRZEGANEGO I ŚWIATA IDEALNEGO

Człowiek jest — jak widzieliśmy — tą szczególną istotą, która żyje w konieczności jakiegoś ustosunkowywania się do świata idealnego i — bez względu na to, czy się łudzi, czy też nie co do jego bytowego istnienia — rozporządza wielkim bogactwem przeżyć z racji budowania swego stosunku do niego. I to wówczas, gdy wierzy w realność tego świata i buduje własne w nim uczestnictwo, jak wówczas gdy tylko zmierza do niego w wysiłkach i nadziei, jak wówczas gdy tylko postuluje, jak wówczas nawet, gdy z nim walczy.

Z tej racji żyjąc życiem realnym i teraźniejszym, jak wszystko co żywe, nie żyje w ten sam sposób, co inne istoty.

Teraźniejsze, realne życie człowieka zostaje komplikowane nie tylko przez osaczające je wyobrażenia, ale również i przez usiłujący je sądzić świat idealny. Dlatego życie dla człowieka nie jest procesem kierowanym popędami, pragnieniami, instynktem. Jest procesem ulegania obowiązującym wymaganiom i procesom buntu przeciwko nim.

Gdy życie innych istot żywych płynie równym nurtem akcyj i reakcyj biologicznych, gdy działania zwierząt kierowane są przejrzystym mechanizmem pokusy i obawy, życie i działania ludzkie są wypadkową wielu sprzecznych sił i instancyj. Człowiek idzie nie tylko wedle ponęt rzeczywistości i wedle obaw powstrzymujących zbytnią śmiałość, która by mogła spowodować utratę łupu. I nie tylko wedle świata wyobrażeń — zarówno retrospektywnych, jak prospektywnych, jak wreszcie zgoła urojonych — które hamują i porywają, które odmieniają kierunek i cel, które wzmacniają siły i narzędzia lub też osłabiają bezwzględność i sprawność działania. Człowiek w swym życiu i działaniu idzie także w posłuszeństwie lub w buncie wobec wymagań religii, moralności, sztuki, filozofii, nauki, odrzucając wymagania biologicznych interesów w sposób jak najbardziej nieoczekiwany, rzec można by: jak najbardziej lekkomyślny i ryzykowny.

Człowiek jest tą jedyną istotą żywą, która nie ceni życia, którym nas darzy czas, jako wartości najwyższej. Istotą, która sądzi „że nie jest koniecznością żyć, ale koniecznością jest żeglować" co oznacza, iż gotowa jest życie swe zużywać i poświęcać czemuś, co je pochłania, a wokół czego oplata się wiara, głosząca trwałą wartość bogini, której się składa w ofierze życie.

Tą istotą, która nie tylko żyje, ale wytwarza również koncepcje życia — i to różne i sprzeczne — koncepcje, przed którymi życie samo musi się usprawiedliwiać, chyba że je potrafi zwalczyć i przełamać, rodząc jednak wówczas nieuchronnie koncepcje nowe, ustalające lepiej, co jest trwale cenne i dlaczego warto jest żyć. I gdy już między światem spostrzeganym i światem wyobrażonym zachodził często — jak widzieliśmy — zasadniczy konflikt, i gdy już wówczas człowiek przedstawił się nam jako istota rozdarta pragnieniem posłuszeństwa rzeczywistości teraźniejszej, darzącej nas realnością istnienia i pragnieniem posłuszeństwa rzeczywistości wyobrażanej, nęcącej nas urokiem autonomii, to nieporównanie ostrzej występują konflikty między wymaganiami rzeczywistości spostrzeganej i rzeczywistości idealnej.

Nieporównanie ostrzej przede wszystkim dlatego, że niewspółmierność rzeczywistości idealnej jest większa niż niewspółmierność rzeczywistości wyobrażonej i realnej. Świat wyobrażeń nie miał wprawdzie realności takiej, jaka cechuje

świat spostrzegany, był jednak jak gdyby z tego samego materiału tworzony. Jego realność ginęła wraz z upływem teraźniejszości, ale jego formy, treści, zdarzenia, zachowywały się w świecie wyobrażonym takie jak były, choć bezcielesne. Skądinąd także zdarzało się, że niematerialne twory wyobraźni, wybiegającej w przyszłość, przyoblekały się w ciało, gdy je realizowała teraźniejszość.

Świat idealny natomiast jest z natury swej innym światem niż świat realny. Jest mu z samej swej istoty przeciwstawny. Stawia nam surowe, nieustępliwe wymagania, które nie chcą się liczyć z urokiem i siłą, z jaką przemawia do człowieka zmienne, ale realne życie teraźniejsze. Wymaga on wyrzeczeń, ofiar, ascezy. Nie jest ważne i nie jest wartościowe z jego perspektywy to wszystko, co przeciętnie ceni sobie żyjący w strumieniu czasu człowiek.

Ostrość tego konfliktu staje się także i dlatego większa niż w przypadku rozbieżności między wymaganiami świata realnego i świata wyobrażeń, iż świat wyobrażeń traktowany jest normalnie jako nasz ludzki twór, w którym dopuszczalne są pomyłki i rozczarowania. Jeśli jesteśmy mu posłuszni bardziej niż rzeczywistości, dzieje się tak wedle naszych chęci lub upodobań, ale nie jest to nigdy naszym obowiązkiem. Świat idealny natomiast posiada zazwyczaj niezależny od nas autorytet moralny. Jego wymagania nie wydają się wcale naszymi dowolnymi życzeniami, wręcz przeciwnie, stanowią bowiem kodeks powinności, któremu należy być posłusznym. Odwrót od świata wyobraźni ku światu rzeczywistemu nie jest — na ogół — traktowany jako grzech czy jako wina, witany jest raczej z uznaniem przez trzeźwą opinię, ale porzucenie świata idealnego i okazanie posłuszeństwa życiu rzeczywistemu ma zazwyczaj charakter odstępstwa, zdrady, niedopełnienia obowiązku. Sumienie i ludzie czynią nam z tej racji ostre wyrzuty. System kulturalno-społeczny w różnoraki sposób czuwa nad tym, by człowiek pozostawał posłuszny wymaganiom idealnego świata, a jednak nasze związanie z realnym, teraźniejszym życiem, nasze uczestnictwo w spostrzeganej rzeczywistości przeciwstawia nas ostro idealnemu światu.

I powstaje w ten sposób odwieczny dylemat ludzki: czemu być posłusznym? Czy wiernie słuchać tych, którzy przemawiają w imieniu owego idealnego świata, wyrzec się uroków życia, jego różnorodnego bogactwa, jego odświeżającej zmienności,

jego soczystej zieleni rzeczywistego istnienia i dotrzeć lub docierać przez odrzucenie wszystkiego, co zmienne, do prawdziwej doskonałości trwałej, zawsze tej samej, dźwigniętej ponad niestałe okoliczności, krótkowzroczne mniemania, ślepe i zarozumiałe ambicje, niskie popędy? Czy też — wręcz przeciwnie — odrzucić ponadczasowe apele jako szkodliwe urojenia, jako sztywne fikcje, maskujące czyjeś ustabilizowane interesy lub czyjeś intelektualne niedołęstwo i zstąpić bez zastrzeżeń w potok życia, płynąc na jego fali ruchliwej i zmiennej?

Dylemat stawiany od wieków i od wieków na nowo rozwiązywany w trojaki sposób: przez bezwzględny wybór wierności światu idealnemu i zlekceważenie istnienia w czasie, przez równie bezwzględny wybór życia teraźniejszego i odrzucenie wszelkich uroszczeń trwałości, oraz przez wielorakie próby pogodzenia tego, co trwałe, z tym, co zmienne. Dzieje tych rozwiązań — w religii, filozofii, sztuce, etyce, działalności społecznej i politycznej — stanowią zasadniczy trzon historii ludzkości i świadczą o tym, jak głęboko konflikt tego typu zakorzeniony jest w ludzkiej naturze.

I rozumiemy dlaczego się tak dzieje. Jeśli świat wyobrażony — wbrew oczywistościom świata spostrzeganego — pociąga człowieka ku sobie i porywa aż do granic szaleństwa, tracącego kontakt z życiem prawdziwym, dzieje się to dlatego, iż człowiek pragnie nie tylko realności, ale również i możliwości, pragnie nie tylko istnieć, ale i stawać się, pragnie nie tylko uległości, ale i swobody.

Ten drugi nurt jego pragnień spełniany być może w świecie wyobrażonym. I uczestniczyć w nim wydaje się zawsze człowiekowi rzeczą pożądaną, a nawet w pewnym sensie konieczną, choćby nawet wypadało płacić za te uroki niepowodzeniami w realnym życiu.

Podobnie w stosunku do świata idealnego. Jeśli wbrew oczywistościom i pokusom świata spostrzeganego pociąga on człowieka ku sobie i porywa go aż do granic ofiary i rezygnacji z życia, dzieje się to dlatego, iż człowiek pragnie nie tylko realności, ale i trwałości. To drugie jego pragnienie może być spełnione w świecie idealnym. I uczestniczyć w nim a przynajmniej dążyć do niego i okazywać mu swą wierność wydawało się zawsze człowiekowi czymś koniecznym, choćby się za to miało płacić cierpieniem, wyrzeczeniem się lub nawet życiem.

Rozważania nasze prowadzą przeto do wniosku, iż życie człowieka analizowane według tych doświadczeń wewnętrznych, których jest źródłem, stanowi złożone zjawisko. Żyję — to znaczy, że uczestniczę w świecie realnym, spostrzeżeniowym, wplątany wespół z nim w niepowstrzymany bieg czasu, zogniskowany w mijającej wciąż teraźniejszości, pochłaniany i szarpany jej zmiennym nurtem. To znaczy równocześnie, że stwarzam świat wyobrażony według moich perspektyw czasu i zespalam się z nim. I znaczy to wreszcie, iż sięgam myślą lub uczuciem ku światu idealnemu, bądź pragnąc doń dotrzeć, bądź wierząc, że w nim jestem, bądź też buntując się przeciw niemu.

Ze względu na tę wielowarstwowość ludzkie życie jest szczególnie bogate i jest zarazem szczególnie rozdarte.

Bogdan Suchodolski

Fragment większej całości przygotowywanej do druku. W odmiennej redakcji rozważania te były drukowane w języku francuskim w wydawnictwie „Studia Philosophica" t. III 1948.

JERZY ZAWIEYSKI

OWOC CZASU SWEGO

Chrześcijaństwo wnosi ideę ładu w życie jednostki i zbiorowości. „Pokój" jest słowem, które zawisło u kolebki Człowieka-Boga, wyśpiewane i Jemu i ludzkości przez Aniołów. „Pokój niech zawsze będzie z wami" jest wezwaniem szczytowym każdej Mszy Św.

Ktokolwiek przestępuje progi świątyni, kto kołacze do furty klasztoru, kto zgina kolana modląc się — wchodzi w obręb ładu. Odnajduje pokój. Odnajduje nawet wtedy, a zwłaszcza wtedy, gdy prowadzi go niepokój i walka, cierpienie i nieszczęście, bezradność i słabość. Bóg uczestniczy we wszystkim, co Mu powierzamy, uczestniczy z miłości dla nas. Poczucie, że miłość Boga skierowuje się ku nam w każdej naszej niedoli, że jest wszystko ogarniająca, że niejako istnieje dla nas i czeka na nas, cierpliwa i oddana bez zastrzeżeń — jest źródłem ufności i źródłem pokoju. Pax est tranquillitas ordinis — mówi św. Augustyn.

Móc osiągnąć to, by pokój był zawsze w nas! By nic go nie mogło naruszyć, ani zło świata, ani zwłaszcza nasza słabość ulegająca złu! By pokój, jako znak Boga, uciszał przez nas wzburzenie świata, niósł światu pojednanie, obdzielał miłością wrogów i miłością ich zwyciężał!

*

Pascal mówi: „jakże daleko jest od poznania Boga do kochania Go!" Wyznanie to podyktować musiała najgłębsza rozterka wielkiego pisarza. Poznanie Boga i miłość Boga — to nieodłączna droga rozumu i serca. Nie poznamy nigdy do końca wielkości i przymiotów Boga i nie zdołamy naszą wolą i miłością pokochać Go tak, jakbyśmy pragnęli.

Ale mimo to poznajemy Boga, bo zmusza nas do tego nasz umysł, który nie zna granic w swoich poznawczych dążeniach. Poszukując i poznając Boga, wciągani jesteśmy całością życia w ten wielki proces. Poznanie wspiera się na miłości, bez której ten akt poznawczy byłby jedynie abstrakcyjnym teoretyzowaniem. Bóg nie jest teorią, lecz prawdą. Prawda natomiast porywa nas za sobą, porywa bez reszty żądając świadectw wielorakich i ofiary całkowitej.

Poznanie Boga jest tedy skutkiem miłości, tak jak miłość jest przyczyną poznania.

Ale nie należy sądzić, że Bóg daje się poznać jedynie na drodze intelektualnej. Byłoby to poznanie tylko dla wybranych, dla pysznych mędrców.

Wielokrotnie poucza nas Ewangelia o pokorze i prostocie, jako o warunkach poznania Boga. Tylko przez pokorę dochodzi uczony do rozwikłania Bożych tajemnic.

„Bądźcie jako dzieci" — odnosi się do wszystkich, poznających i miłujących Boga.

Pokora i czystość serca odsłania te same tajemnice, co przenikliwość wielkiego rozumu, który od aktu pokory rozpoczynając sięga po całość Prawdy.

Kiedy indziej Pascal uzupełnił swoją myśl wyżej cytowaną i powiedział: „Przez miłość poznanie odnajduje swoją prawdę — przez poznanie miłość odnajduje swoją drogę".

Poznanie Prawdy wynosi nas ponad chaos rzeczywistości i pozwala umysłowi obejmować całość przez rozróżnianie. Zaprowadzamy porządek w myśleniu nie dla wygody, nie dlatego, by nie oszaleć, by się nie zagubić, lecz dlatego, by uchwycić sens rzeczy w ich pierwszych przyczynach i w ich ostatecznych celach.

Poznanie prawdziwe nie pogardza rzeczywistością i nie może jej pominąć. Sprzeczny i skłócony świat rzeczy, pozorny bezsens i chaos narzuca nam konieczność myślenia o tym, jak jest? Jak jest naprawdę?

Opleceni wielością i zmianami, wciągnięci w namiętność uczuć, wiemy, że nurt naszych codziennych doświadczeń nie pozwala nam rzeczywistości poznać prawdziwie. Cokolwiek o niej powiemy w chwilach zmiennych odczuwań, jest cząstkowe i błędne.

Tylko rozum nasz może zaprowadzić ład, czerpiąc materiał

do twierdzeń z uprzednich doświadczeń zmysłów, z ogarnięcia każdego węzła rzeczywistości.

Tą drogą idzie myśl chrześcijańska — przez rzeczy ku Prawdzie. Prawda wraca ku rzeczom jako pełna wiedza o nich i pełne światło, które mroki chaosu rozświetla.

Objawienie Boga i świat stworzony przez Boga — to materia poznawcza, którą żyje myśl chrześcijańska. Nie jest ona jedynie zbiorem dogmatów i zbiorem twierdzeń, lecz „prawdą żywota", „drogą" i „zbawieniem". Jest ona całkowitą wolnością, opartą na rozumie, na poznaniu i dlatego nie znosi mroków, zabobonu, przesądu, fetyszów.

Poznający Prawdę są tymi, którzy poznają Boga.

Prawda, zdobyta doświadczeniem i poznaniem, woła o wolę i woła o miłość, by ją pełnić! Kieruje ku sobie życie, które ma jej świadczyć. Życie dla prawdy, ponieważ jest Prawdą, — nie prawda dla życia, jak głoszą utylitaryści. Tylko myśl chrześcijańska podnosi życie i dźwiga je ku szczytom Prawdy. Ku szczytom Krzyża, który wbity w ziemię, wierzchołkiem przebija Niebo.

Wmyśleć się w znak krzyża, który jest znakiem chrześcijaństwa: korzenie jego tkwią w ziemi, a ramiona obejmują całość stworzenia, by unieść je w górę, do nieba.

Inaczej: dwie linie, przecięte pośrodku, z których jedna, pozioma, ogarnia miłością człowieka i ziemię, a druga, pionowa, miłością wspina się ku Bogu, w Niebo.

Wmyśleć się także w słowa Prefacji o Krzyżu:

„któryś zbawienie rodzaju ludzkiego ustanowił na drzewie Krzyża, aby skąd śmierć się zrodziła, stąd i życie zmartwychwstało i aby Ten, który zwyciężył przez drzewo, na drzewie został zwyciężony".

*

Modlić się za świat, za wywyższenie dobra ponad zło, które, wydaje się, włada światem i świat sobie podporządkowuje.

Modlić się za wszystkie dobre intencje ludzi nieznanych, cichych, o których nie wspomni historia, a którzy na barkach swoich, na swoim codziennym trudzie i wytrwałości w dobrem, prawdziwie dźwigają świat.

Modlić się za dzieci, których niewinność jest darem aniołów, za młodych, którzy podejmują rzeczy ponad miarę, którzy palą

się czystym ogniem ofiary dla innych, dla świata, dla doskonałości życia, którzy nie zatruci zwątpieniem, nie dotknięci niewiarą są wieczną młodością świata i odrodzeniem świata.

Modlić się za każde dzieło, które wzbogaca twórczość Bożą w ludziach — za każdy czyn, który dosięga dobroci.

Lecz nade wszystko modlić się za wątpiących, których gorycz jest goryczą nieufności, za pysznych, za oschłych w sercu, za grzesznych, którzy są zamknięci dla dobra.

Za tych głównie, którzy głoszą, iż są miarą rzeczy, miarą poznania, miarą sprawiedliwego i doskonałego. Z ich rąk ma wyjść jakoby nowa i lepsza struktura świata, ma wyjść szczęście człowieka i triumf pokoju.

Odwróceni od Nieba, miłujący ziemię — są głusi w swej dumie i są niewidomi na duszy.

Modlić się za nich o widzenie, o słuch otwarty na wezwanie, które wszystkich jednakowo prowadzi ku temu samemu celowi.

Modlić się za synów Bożych — za synów tego świata, „którzy są roztropni w rodzaju swoim" — i modlić się najżarliwiej za synów światłości, których świat nienawidzi.

„Nic nie możemy bez Ciebie" — jest westchnieniem, w którym zawiera się najgłębsza prawda o naszej słabości i o naszej mocy. Największą niedolą jest dumne stwierdzenie: „wszystko mogę — jestem miarą rzeczy". Pycha wkrada się do każdej twórczej pracy, czai się w każdej sławie. Pustoszy życie, zwłaszcza życie artystów, najbardziej zagrożone przez uznanie świata. Lęk sławy i niedbałość o sławę? Czyż jest to możliwe? Kogo nie zrani nieczułość ludzka?

Móc tworzyć anonimowo, bez chwały dla swego imienia! — Nikt nie chciałby uznać takiego heroizmu... Zresztą pycha potrafi omotać każdą skromność, każdą pokorę, każdą świętość. Święci drżeli najbardziej przed pychą. Czy można jej uniknąć i jak? Móc modlić się właśnie najżarliwiej w środku pracy, w szczęściu natchnienia, w gorączce realizowania wizji, — móc modlić się przeświadczeniem i wiarą, że nic samemu nie zdoła się zrobić!

— Daj nam ufność dziecięcych rąk, wyciągniętych do Ciebie, daj łaskę poruszania się w Tobie każdą chwilą życia, zwłaszcza tą, gdy czujemy się mocni, dumni, zdolni do tworzenia, które jest, o Boże, nędzą, cieniem cienia Twojej Mocy, Twojego Dzieła.

Pycha oplata nas na każdym stopniu sprawności. Każe nam wierzyć, że jesteśmy powołani do kierowania innymi, domaga się przez nas posłuchu od świata i podporządkowania. Ciąg powtarzających się sukcesów, sława i powodzenie czynią z nas figury, zamiast żywych ludzi — i chodzące pomniki, puste wewnątrz, kamienne i jak kamienie, głuche i ślepe.

Cóż bardziej może przerażać nad pychę niektórych chrześcijan, pysznych z posiadania Prawdy? Żyją jej ciałem i pouczają naokoło, że tylko oni wiedzą wszystko, wiedzą dokładnie. Posiadają jakoby Prawdę, lecz nie znają Prawdy Żywej. „My mamy Mojżesza" — zdają się mówić. Nie mają już potrzeby szukania, są wystygli i oschli, żywią się samą rozkoszą opisu Prawdy, której strzegą z zazdrością. Posiedli komfort moralny, który, wydaje się, sprawił Bóg, komfort pewności, który ich wywyższa ponad grzeszników, ponad trawionych gorączką pragnienia, ponad każdy niepokój i każdy bunt.

Znają Pismo do ostatniej litery i pogardzają tymi, którzy w literach szukają żywej krwi, żywego ciała. Pogardzają nimi, bo, o zgrozo! nieraz błądzą i wątpią, gdyż prowadzi ich do Prawdy cierpienie, zamiast błyskotliwości umysłu.

Nie skrzyżują się w przymierzu oczy pychy z oczami nabrzmiałymi cierpieniem, nie spotka się nigdy wyniosła pewność z bolesną niepewnością.

Pycha — to piekło, to dno bez nadziei wydobycia się z niego. Żyć cierpieniem i klęską raczej, bo z każdego cierpienia i z każdej klęski wyrasta zaród życia, mnożą się siły utracone z reguły na wysokościach sukcesów.

Daruj, Boże, pychę wszystkim, którzy są doskonali. Nie wódź nas na pokuszenie takich grzesznych myśli, że jesteśmy przez Ciebie wybrani, że dobrze ci służymy, jako Twoi wyznawcy i Twoi obrońcy. Raczej prowadź nas po drogach wątpienia i po drogach udręki, — nie daj nam nigdy spocząć „póki nie spoczniemy w Tobie".

*

„Sztuka mi nie wystarcza" — jest bolesnym westchnieniem wielu artystów, którzy poznali wielkość Boga. Poznali także wielkość sztuki i niedoskonałość własnych środków wyrazu, mimo że świat, nie przeczuwając tęsknoty artystów, ocenia ich zdobycze, jako najwyższe osiągnięcia.

Tylko wielki artysta może powiedzieć „sztuka mi nie wy-

starcza", dla oddania poczucia braku, poczucia niemocy, żalu i osamotnienia, jakie powoduje ciągłe napięcie twórcze.

Jest to zapewne głód czynu, pragnienie konkretnego działania w przymierzu z ludźmi, nadzieja, że pełne przejawienie siebie i pełny sens życia znajduje się poza sztuką.

Ale w tym bolesnym stwierdzeniu zawierać się może zwykła ludzka niedola, która się rodzi z niewspółmierności środków i celów. Z niewspółmierności tego, co nieskończone i tego, co skończone — tego, co boskie i tego, co ludzkie.

Artysta, który nosi w sobie nieomylne poczucie proporcji, konstrukcji i ładu — w życiu swoim walczy nieraz z negatywami tych cnót. Osiąga zgodność i pełnię w okresie tworzenia — i gubi swój ład w okresach przerw i ugorowania.

Któż pojmie to rozdarcie, ten ból, gdy nie dosięga się wielkości własnego dzieła? Quis liberabit nos? Któż nas wyzwoli z grzechu dysharmonii? Któż zmierzy ostrość walki pomiędzy życiem a dziełem, które życie przerasta?

Otchłań tej niedoli jest otchłanią grzechu Aniołów, którzy będąc blisko Boga, ulegli pokusom szatana.

„Sztuka mi nie wystarcza" jest głosem artystów, którzy stoją na szczytach.

Tylko małej lub średniej skali artyści nie odczuwają tego cierpienia. Są zawsze szczęśliwi, zawsze pewni siebie.

Im niższe stopnie artystycznej sprawności, tym większa pycha, większa radość i całkowite samouwielbienie.

Artysta jest naśladowcą Boga i kontynuatorem Jego stworzenia. Służąc pięknu, służy tym samym Bogu i prowadzi do Niego dusze ludzkie, odkrywając im rzeczy niewidzialne poprzez widzialne. Artysta tworzy „w porządku miłości", czyli oddany jest przez miłość i poznanie — Bogu.

Dzieło artysty jednoczy nas, mimo że jesteśmy różni i przenosi nas na „tamtą" stronę, skąd widoczność bytu jest rozleglejsza i prawdziwsza.

Nic nie zastąpi sztuki w jej zdolności władania duszami ludzkimi! Jej siła jest swoista, czarowna i niejako przeistaczająca nas w Aniołów.

Nawet groza życia, brzydota i zło — cudem sztuki rozbudzają w nas tęsknotę za dobrem i doskonałością. Mimo śmierci i zbrodni, jakie oglądamy w tragedii antycznej, czy w tragedii współczesnej — sztuka ta mówi nam naocznie i domyślnie, że dobro zwycięża zło.

Nieobliczalne są skutki sztuki, które sięgają nieraz dalej, niż myślał był o nich artysta.

Wielka sztuka z jakiegokolwiek by materiału czerpała, prowadzi zawsze ku dobru. Tylko sztuka pozorna, quasi — sztuka niedoskonała — z racji zakłócenia własnego porządku, zakłóca porządek moralny.

Artysta odwołuje się do naszej samotności i do naszego współczującego braterstwa z ludźmi i naruszając nasz spokój — potęguje głód Prawdy i głód Dobra.

W tym zakresie jest on obdarzony łaską świętości, gdyż podwyższa świat i dźwiga go do Nieba.

Ale najpełniejszą łaską artysty jest to, że zdolny jest tworzyć niejako z niczego, że powołuje do życia byty, jakich nie było od początku świata. Jest on prawdziwym naśladowcą Boga i kontynuatorem dzieła stworzenia.

Pamiętać zawsze w pracy twórczej o przejmującym westchnieniu Claudela: „Spraw, abym był siewcą samotności i ten, kto usłyszy moje słowo, aby powracał do siebie niespokojny i brzemienny".

Jerzy Zawieyski.

C. S. LEWIS

LISTY STAREGO DIABŁA DO MŁODEGO

Zamieszczamy fragmenty z książki C. S. Lewisa „The Screwtape Letters", jednego z czołowych obecnie moralistów angielskich, wykładowcy uniwersytetu w Oxfordzie. Lewis jest anglikaninem, posiada jednak znajomość i wyczucie nauki Kościoła, jak też duże skłonności ku katolicyzmowi. Książka, której fragmenty drukujemy, odpowiada najlepszym tradycjom literatury angielskiej, łącząc błyskotliwość stylu, zamiłowanie do paradoksu z charakterystyczną dla wielu pisarzy angielskich umiejętnością mówienia z humorem o najgłębszych zagadnieniach bytu.

Całość listów ukaże się nakładem klubu literackiego „Jasne Książki" (Albertinum).

REDAKCJA

Przekład Emilii Godlewskiej

I

Mój drogi Dręczycielu![1])

Przyjmuję do wiadomości to, co piszesz o kierowaniu lekturą twojego pacjenta i o dobieraniu mu większej liczby przyjaciół o przekonaniach materialistycznych. Czy jednak nie jesteś nieco naiwny? Brzmi to bowiem tak, jak gdybyś sądził, że *argument* jest odpowiednim środkiem, by wyrwać go z pazurów Nieprzyjaciela. Mogłoby to być dobre, gdyby żył kilka wieków wcześniej. W owym czasie bo-

[1]) w oryginale: Wormwood = dosłownie: Piołun; zachodzi również w wyrażeniu: to be wormwood to a person = dręczyć kogoś.

wiem ludzie doskonale wiedzieli, co było, a co nie było udowodnione; a jeśli coś było udowodnione, wierzyli w to rzeczywiście. Łączyli nadto myślenie z czynem i gotowi byli zmienić sposób swojego życia stosownie do wyniku całego łańcucha rozumowań. Lecz to zmieniliśmy już w wielkiej mierze dzięki codziennej prasie i innym tego rodzaju środkom. W głowie twojego pacjenta, począwszy od pacholęcych jego lat, kłębi się co najmniej tuzin najbardziej sprzecznych filozoficznych teorii. Myśli on o tych systemach doktrynalnych przede wszystkim nie według tego, czy są „prawdziwe" lub „fałszywe", lecz jedynie według tego, czy są „akademickie" lub „praktyczne", „przestarzałe" czy „współczesne", „konwencjonalne" czy też „bezwzględne". Żargon a nie argument jest twoim najlepszym sprzymierzeńcem w staraniu około izolowania pacjenta od Kościoła. Nie trać przeto czasu na przekonywanie go, że materializm jest *prawdziwy*. Wmawiaj weń, że jest silny, twardy, odważny, że jest filozofią przyszłości. To są rzeczy, na których mu zależy. Niepokojącą cechą argumentowania jest, że przenosi całą walkę na teren własny Nieprzyjaciela. On również potrafi argumentować, chociaż w naprawdę skutecznej propagandzie, w tym rodzaju, o jaki mi chodzi, wydaje się nie dorównywać naszemu Ojcu w piekle. Przez sam fakt argumentowania budzisz w swoim pacjencie zdolność rozumowania, a raz rozbudzona, któż może przewidzieć, do czego doprowadzi? Nawet gdyby właściwy bieg myśli pacjenta można tak powikłać, by wypadł w końcu na naszą korzyść, stwierdzisz, że pogłębiłeś w nim jedynie fatalne usposobienie dążenia do ogólnych wniosków, a odwróciłeś jego uwagę od fali bezpośrednich doznań zmysłowych. Twoim zaś zadaniem jest właśnie przykuć jego uwagę do owej fali. Naucz go zwać ją „rzeczywistym życiem" i nie dozwól mu pytać się, co trzeba rozumieć pod słowem „rzeczywistość". Pamiętaj, że on nie jest, jak ty, tylko duchem. Nigdy nie wcielony w człowieczą postać (Och! ta wstrętna przewaga Nieprzyjaciela!), nie uświadamiasz sobie, jak niewolniczo podlega człowiek pokusom powszedniego życia. Miałem niegdyś pacjenta, solidnego ateusza, który zwykł był czytywać w British Museum. Pewnego dnia, gdy zasiadł do czytania, spostrzegłem, jak bieg myśli w jego głowie począł przybierać zły kierunek. Oczywiście, Nieprzyjaciel był w tej chwili u jego boku. I nim zdołałem zorientować się, w czym rzecz, trud mozolnych dwudziestoletnich zabiegów począł się chwiać. Gdybym był stracił wówczas głowę i zaczął organizować obronę przy pomocy rozumowania, porażka byłaby nie-

unikniona. Nie taki wszakże ze mnie kiep. Z punktu uderzyłem w miejsce najlepiej przeze mnie strzeżone, podsuwając mu myśl, iż właśnie najwyższy czas na posiłek. Nieprzyjaciel użył przypuszczalnie sugestii (— wiesz dobrze, że nigdy nie można dokładnie podsłuchać tego, co On im mówi —) wręcz odmiennej, mianowicie, że *to* o wiele jest ważniejsze niż śniadanie. Tak przynajmniej sądzę; albowiem kiedy szepnąłem: „Dobrze. W rzeczy samej, zbyt jest to ważne, aby dać sobie z tym radę w jedno przedpołudnie", mój pacjent wyraźnie poweselał; a gdy dodałem po chwili: „O wiele lepiej wrócić do tego przedmiotu po śniadaniu i zabrać się do niego z odświeżonym umysłem", już był w pół drogi do drzwi. Z chwilą zaś gdy wyszedł, bitwa była wygrana. Wskazałem mu sprzedawcę gazet, wrzaskliwie zachwalającego południowy dziennik, oraz nadjeżdżający omnibus Nr 73, — tak, że nim zeszedł ze schodów, już zdołałem umocnić go w przekonaniu, że najdziwniejsze myśli, jakie przyjść mogą do głowy człowieka, samotnie siedzącego wśród książek, pierzchają w zetknięciu ze zdrową dozą „rzeczywistego życia" (w danym wypadku: gazeciarz i omnibus), wykazując bez trudu, że „wszystko tamto" było tylko urojeniem. Był przekonany, że uległ na chwilę pewnemu zamroczeniu umysłowemu, w późniejszych zaś latach chętnie opowiadał o „nieujętym w słowa zmyśle aktualności, który stanowi naszą najpewniejszą ochronę przed zboczeniami oderwanej logiki". Obecnie siedzi bezpiecznie w domu naszego Ojca.

Czy dostrzegasz, Piołunie, sedno rzeczy? Dzięki różnym metodom, zastosowanym wśród ludzi w ciągu wieków, uważają oni, że jest rzeczą niemożliwą wierzyć w rzeczy nieuchwytne, gdy życie konkretne aż bije w oczy. Toteż uważaj, by w domu twojego pacjenta „szara codzienność" wywierała na niego pożądany wpływ. Przede wszystkim strzeż się używać wiedzy (mam na myśli prawdziwej wiedzy) jako oręża przeciwko chrześcijaństwu. Byłaby to bowiem zgoła pozytywna zachęta do zastanowienia się na temat rzeczywistości, której nie można dotknąć ani zobaczyć. Niestety, wśród współczesnych fizyków zdarzyły się takie smutne wypadki. Jeśli zaś twój pacjent koniecznie chce babrać się w wiedzy, skieruj go ku ekonomii lub socjologii. Byle tylko nie oddalił się od nieocenionego „rzeczywistego życia". Najlepiej jednak trzymać go z dala od wszelkiej wiedzy, pod urokiem mniemania, że nic nie jest mu tajnym, że o wszystkim ma dostateczne pojęcie i że wszystko, o czymkolwiek zdarzyło mu się dowiedzieć w przygodnej rozmowie lub z lek-

tury, jest wynikiem „nowoczesnych badań". Pamiętaj, że jesteś przy nim po to, by usypiać jego czujność. Ze sposobu rozumowania niektórych spośród was, młodych diabłów, można by wnosić, jakoby naszym zadaniem było *pouczanie!*

Kochający cię stryj
Krętacz

III

Mój drogi Dręczycielu!

Bardzo ucieszyło mnie to, co donosisz o stosunku twojego pacjenta do matki. Należy wyzyskać tę pomyślną okoliczność. Nieprzyjaciel będzie bez wątpienia wywierał od wewnątrz swój wpływ na zewnątrz, podciągając stopniowo cały sposób bycia pacjenta pod nowy strychulec, co w pewnej chwili może zaważyć także na jego zachowaniu się wobec starej damy. Trzeba, byś go uprzedził. Zachowaj ścisły kontakt z twym kolegą Smołowarem [1]), który opiekuje się matką, i wspomagajcie się wzajemnie, by w tym domu zaprowadzić dobrze ugruntowany zwyczaj wzajemnego dokuczania sobie; codzienne ukłucia szpilką. Pod tym względem pożyteczne będą następujące metody:

1. Umysł pacjenta należy nastawić na życie wewnętrzne. Ponieważ sądzi, że jego nawrócenie jest czymś, co jest wewnątrz niego, dlatego zwraca teraz całą swoją uwagę na stany własnej duszy, — lub raczej na to, jakby je wewnętrznie oczyścić; to zaś jest wszystko, na co mógłbyś mu pozwolić. Zachęcaj go do tego. Odwracaj jego umysł od prostych obowiązków, podsuwając mu sprytnie obowiązki najbardziej wzniosłe i duchowe. Podniecaj w nim tę pożyteczną dla nas ludzką cechę: pogardę i zaniedbanie tego, co jest oczywiste. Doprowadź go do takiego stanu, aby mógł analizować się przez godzinę, nie odnajdując w sobie ani jednej z tych rzeczy, które aż biją w oczy każdego, kto kiedykolwiek żył z nim w tym samym domu lub pracował z nim w tym samym biurze.

2. Niemożliwym jest, bez wątpienia, przeszkodzić jego modlitwom, odmawianym w intencji matki; posiadamy wszakże sposoby, by unieszkodliwić takie pacierze. Zapewniaj go, że są one bardzo „duchowe", że obchodzi go wyłącznie stan jej duszy, nie zaś gnębiący ją reumatyzm. Wynikną z tego dwie korzyści: Pierwsza, uwaga pacjenta zwrócona będzie na to, co uważa on za jej grzechy, do któ-

[1]) w oryginale: Glubose (przyp. tłum.).

rych, dzięki twojemu delikatnemu kierownictwu, zaliczać niebawem będzie wszystko, co jest w jego mniemaniu niewłaściwe lub w odniesieniu do niego, drażniące. Tym sposobem możesz rozdzierać coraz boleśniej całodzienne zadraśnięcia wówczas nawet, gdy klęka do pacierza. Operacja ta nie jest bynajmniej trudna, a wielce dla ciebie zabawna. Po wtóre, z chwilą gdy jego zdanie o stanie duszy matki stanie się bardzo surowe i często mylne, będzie, do pewnego stopnia, modlił się za osobę urojoną, a wtedy twoim zadaniem będzie uczynić tę urojoną osobę z każdym dniem coraz mniej podobną do rzeczywistej matki, — tej ostrojęzycznej starej damy przy wspólnym stole. To rozdwojenie możesz z czasem tak pogłębić, że żadna myśl ani żadne uczucie, powstające w czasie jego modłów za urojoną matkę, nie zdoła już wpłynąć na jego odnoszenie się do rzeczywistej matki. Miałem niegdyś pacjentów na tyle przeze mnie opanowanych, że bez żadnego skrupułu potrafili przerzucić się w jednej chwili od gorącej modlitwy na intencję „duszy" żony lub syna do wyzwisk lub brutalnego rękoczynu wobec rzeczywistej żony lub syna.

3. Gdy dwie ludzkie istoty współżyją z sobą przez długie lata, zdarza się na ogół, że każda posiada modulację głosu oraz wyraz twarzy, które drugiej w sposób nieznośny działają na nerwy. Działaj w tym kierunku. Jasno uprzytomnij twojemu pacjentowi szczególniejszy sposób marszczenia brwi u jego matki, sposób, którego nie lubił już jako dziecko, i wzbudzaj w nim ustawicznie myśl, jak bardzo tego nie lubi. Podsuń mu ideę, że matka wie, jak to go drażni i że czyni to umyślnie, aby mu dokuczyć; — jeśli znasz dobrze swe rzemiosło, nie zauważy on wcale, do jakiego stopnia nieprawdopodobne jest tego rodzaju przypuszczenie. No i oczywiście niech nigdy nie domyśli się nawet, że na odwrót pewne intonacje jego głosu i spojrzenia są jej niemiłe. A ponieważ nikt siebie nie może ani widzieć ani słyszeć, łatwo przeprowadzisz tę intrygę.

4. W cywilizowanym życiu „domowa" nienawiść objawia się zazwyczaj w mówieniu rzeczy, które na piśmie są całkowicie niewinne (słowa bowiem, jako słowa, nie są obraźliwe), lecz wypowiedziane specjalnym tonem, w odpowiednim momencie, równają się niemal uderzeniu w twarz. Chcąc przeprowadzić tę grę musicie wraz z Smołowarem pilnować, aby każde z tych dwojga przez was opętanych prowadziło podwójną kalkulację wewnętrzną.

Twój pacjent musi domagać się, aby wszystko, cokolwiek powie,

brane było dosłownie i sądzone według właściwego znaczenia słów gdy tymczasem sam oceniać będzie każde najdrobniejsze odezwanie się matki z przeczulonym krytycyzmem odnośnie do tonu, treści i domniemanej intencji.

Powinniście również i ją zachęcić do podobnego postępowania. A wówczas oboje wyjdą z każdej sprzeczki przekonani albo przynajmniej niemal przeświadczeni, że są zupełnie niewinni. Znasz takie np. powiedzenie: „Zapytałem się po prostu, kiedy będzie obiad, a ona od razu wpadła w szał". Skoro raz taki zwyczaj się ustali, będziesz miał gotową rozkoszną atmosferę domową, w której jedna osoba celowo dogryza drugiej i czuje się w dodatku dotkniętą, gdy druga strona czuje się obrażoną.

Donieś mi jeszcze coś niecoś o tym, jak predstawia się religijność starej damy. Czy jest zazdrosna o nowy czynnik religijny w życiu jej syna? — lub co najmniej czy irytuje ją to, że musiał nauczyć się od innych ludzi, na domiar tak późno, tego, do czego ona, według jej mniemania, dawała mu tyle dobrych sposobności za jego lat dziecięcych? Czy odczuwa to osobiście, że on czyni około tej sprawy dużo wrzawy, czy też że bierze to wszystko bardzo powierzchownie? Pamiętaj o starszym bracie z opowieści Nieprzyjaciela [1])

Kochający cię stryj
Krętacz

VIII.

Mój drogi Dręczycielu!

A więc żywisz „wszelką nadzieję, że religijny okres pacjenta ma się ku końcowi", — czy tak? Od dawna już wydawało mi się, że Szkoła Treningu całkowicie podupadła od chwili, gdy Stary Ślinołykacz [2]) objął jej kierownictwo. Teraz jestem tego pewny. Czy nikt nie pouczył cię nigdy o prawie falowania?

Ludzie są amfibiami — na poły duchami, na poły zwierzętami. (Decyzja Nieprzyjaciela, by stworzyć tak obrzydliwego mieszańca, była jedną z przyczyn, które skłoniły naszego Ojca do wycofania się ze współpracy z Nim). Jako duchy należą oni do wieczności, jako zwierzęta żyją w czasie. To znaczy, że podczas gdy duch może być zwró-

[1]) Chodzi o ewangeliczną przypowieść o Synu Marnotrawnym.
[2]) w oryginale: S l u b g o b.

cony ku rzeczom wiecznym, ich ciała, namiętności i wyobrażenia podlegają nieustannym zmianom; albowiem istnieć w czasie znaczy być podległym zmianie. Najbardziej zaś zbliża ich do stanu stałości falowanie czyli powtarzający się powrót do poziomu, z którego często zlaczają się w dół; można mówić o serii dolin i szczytów. Gdybyś był pilnie śledził twojego pacjenta, byłbyś dojrzał to falowanie w każdej dziedzinie jego życia: w zainteresowaniach zawodowych, w uczuciach przyjaźni, w fizycznych pożądaniach, wszędzie ten sam ruch wzwyż i w dół. W ciągu całej jego ziemskiej wędrówki okresy uczuciowego i fizycznego bogactwa i ożywienia będą się przeplatały z okresami odrętwienia i ubóstwa. Obecna jego oschłość i ociężałość bynajmniej nie są, jak słusznie przypuszczam, twoim dziełem; są po prostu naturalnym zjawiskiem, które nie przyniesie nam żadnej korzyści, o ile go należycie nie wyzyskasz.

Aby zadecydować, jaki z tego będzie najlepszy pożytek, musisz zdać sobie sprawę z tego, jak Nieprzyjaciel zamierza wykorzystać ten stan duszy i wówczas postępować przeciwnie. Zaskoczę cię zapewne, gdy powiem ci, że chcąc zdobyć na zawsze duszę ludzką, liczy On raczej na doliny niż na szczyty, i niektórzy z Jego szczególniejszych ulubieńców przechodzili dłuższe i głębsze doliny niż ktokolwiek inny. Przyczyna tego jest następująca:

Dla nas człowiek jest przede wszystkim żerem. Naszym celem jest wchłonąć jego wolę w naszą, powiększyć nasze samopoczucie jego kosztem. Natomiast zupełnie odmiennym jest rodzaj posłuszeństwa, którego domaga się Nieprzyjaciel od ludzi. Trzeba uznać fakt, że wszelkie wieści o Jego umiłowaniu ludzi i o doskonałej wolności, którą zapewnia służba u Niego, nie są (jakbyśmy chętnie pragnęli w to uwierzyć) czczą propagandą, lecz przygnębiającą prawdą. On rzeczywiście chce zapełnić i zapełnia cały świat obmierzłą rzeszą słabych odbitek Samego Siebie, — stworzeń, których życie byłoby w miniaturze jakościowo podobne do Jego życia, nie przez wchłonięcie ich w Siebie, lecz przez dobrowolne uzgodnienie ich woli ze Swoją. My chcemy uczynić z nich stado bydła, które stanie się ostatecznie naszą pastwą. On pragnie w nich mieć sługi, które w końcu mogą stać się Jego dziećmi. My chcemy wessać ich w siebie, On natomiast pragnie im się oddać. My jesteśmy puści i chcielibyśmy się napełnić. On jest pełnością przelewającą się przez brzegi. Celem naszej walki jest świat, w którym nasz Ojciec z podziemia wchłonąłby w siebie wszelkie inne byty, Nieprzyjaciel pra-

gnie, aby świat był pełen istot z Nim wprawdzie złączonych, lecz zachowujących swą odrębność.

I tu właśnie wchodzą w grę doliny. Dziwiłeś się zapewne niejednokrotnie, dlaczego Nieprzyjaciel nie czyni większego użytku ze swej mocy, aby Jego obecność stała się duszom ludzkim odczuwalna w stopniu i w chwili przez Niego wybranych. Rozumiesz jednak teraz, że to, co w Nim jest nieprzeparte i co nie znosi sprzeciwu, jest orężem, którego użycia wzbrania Mu prawdziwa natura Jego metody działania. Samo tylko ujarzmienie woli ludzkiej (dokonałoby tego niewątpliwie najsłabsze nawet i najłagodniejsze odczucie Jego obecności), byłoby dlań bezużyteczne. On nie porywa gwałtem. On umie jedynie wabić. Swą obmierzłą metodą dąży do tego, aby zjeść ciastko i zarazem zachować je, stworzenia mają stanowić z Nim jedność, pozostając mimo to sobą, nie ma zamiaru ani wyniszczyć ich, ani ich tylko asymilować. Zrazu gotów jest delikatnie narzucić im Siebie. Podnosi je, dając im odczuć swą obecność, co choć nieznaczne, wydaje się im wielkim przeżyciem, budzi w nich słodkie uczucia i ułatwia zwycięstwo nad pokusami. Nigdy jednak nie dopuszcza, by taki stan rzeczy trwał zbyt długo. Prędzej czy później usuwa, jeśli nie rzeczywiście, to przynajmniej z ich świadomego doświadczenia, wszystkie te moce i podniety. Pozostawia stworzenie własnym jego siłom, aby spełniało z własnej jedynie woli obowiązki, które utraciły wszelki powab. I w tym właśnie okresie obniżenia się fali znacznie bardziej aniżeli w okresach wzniesień poczyna w tego rodzaju stworzeniach kiełkować to, czym On pragnie je mieć. Stąd modlitwa, ofiarowana w stanie oschłości jest Mu najmilsza. My możemy usidlać naszych pacjentów, kusząc ich nieustannie, ponieważ przeznaczamy ich tylko na żertwę dla nas, i im bardziej zdołamy omotać ich wolę, tym dla nas lepiej. On nie może „kusić" do cnoty, tak jak my do grzechu. On chce nauczyć ich chodzić bez oparcia i dlatego cofa swoją rękę; a jeśli tylko istnieje w nich szczera chęć należytego postępowania, radują Go nawet ich potknięcia. Nie łudź się, Piołunie, Nasza sprawa nie jest nigdy w większym niebezpieczeństwie jak wtedy, gdy człowiek nie pragnąc już, lecz trwając w postanowieniu spełnienia woli Nieprzyjaciela, rozgląda się po świecie, z którego jak gdyby zaginął wszelki Jego ślad, i pyta, dlaczego został opuszczony, — a mimo to trwa w posłuszeństwie.

Niemniej „niski" ten okres dostarcza nam również pomyślnych sposobności. W przyszłym tygodniu dam ci pewne wskazówki, jak z tych sposobności skorzystać.

Kochający cię stryj
Krętacz

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

NA CZYM POLEGA WOLNOŚĆ?

Socjologia amerykańska uchodzi dziś słusznie za pierwszą w świecie. Takie jednak mocne stanowisko zdobyła tylko dzięki wchłonięciu szeregu wybitnych uczonych europejskich — w pierwszym rzędzie rosyjskich (Sorokin), niemieckich oraz polskich. Znakomity socjolog polski Florian Znaniecki, wykładający obecnie w U. S. A., uchodzić już zaczyna za uczonego amerykańskiego. Tym bardziej na konto amerykańskie wpisywany jest dorobek zamerykanizowanego Polaka Bronisława Malinowskiego. Wybitny ten uczony, zajmujący się w pierwszym rzędzie etnologią i badaniem życia społecznego ludów pierwotnych, ma także znakomite pozycje w zakresie socjologii ścisłej. Taką właśnie pozycją jest wydana 1944 r. jego praca zagadnieniu wolności poświęcona *).

Zagadnienie wolności należy do repertuaru spraw politycznych. Sprowadzane zaś do rzędu haseł politycznych, nabiera żywego zabarwienia uczuciowego, tracąc jednak wszelki sens ścisły i obiektywny. Dlatego szczególne zainteresowania budzą socjologiczne studia naukowe, które zagadnienie to w sposób źródłowy, metodologicznie ścisły i obiektywny przepracowują. Takie właśnie naukowe opracowanie problemu wolności zawiera książka Malinowskiego „Freedom and civilization" (Wolność i cywilizacja). W warunkach obecnego głębokiego kryzysu cywilizacyjnego książka ta posiada zupełnie szczególne znaczenie.

Autor zabiera się do zagadnienia z całą ścisłością naukową. Rozdziały początkowe mają na celu oczyszczenie pola. Znajdujemy tu krytykę błędnie sformułowanych definicji pojęcia wolności. Malinowski odrzuca wszystkie koncepcje ujmujące wolność w sposób negatywny t. j. te wszystkie, które rozumieją wolność jako brak przymusu i ograniczeń. Rzecz oczywista, że — ściśle rzecz biorąc — termin wolność może być bardzo rozmaicie używany. Etykietkę z napisem wolność mogę dość dowolnie umieszczać. Istnieje wszakże pewien trzon zagadnienia, związanego z możliwością swobodnego rozwoju jednostki, którego sens

*) Bronisław Malinowski — „Freedom and civilization", New York 1944.

wymaga zanalizowania i wyjaśnienia. I tradycyjnie utarło się wiązanie z tym właśnie terminu wolność. — Dlatego zupełna dowolność w szafowaniu tym terminem prowadziłaby na manowce. Autor zachowuje ścisłość metodologiczną i treść pojęcia opracowuje w oparciu o przyjęty przez siebie problem, a nie usiłuje gonić za treścią wkładaną w różnych środowiskach w sam termin: „wolność".

Wolność bywa rozumiana jako brak wszelkiego przymusu zewnętrznego. Takie pojęcie wolności jest czystą abstrakcją myślową i nigdy nie istniało i istnieć nie może doświadczalnie. Człowiek jest ograniczony i zdeterminowany przez czynniki różnego rodzaju. Socjologia amerykańska wyodrębnia dwa rodzaje czynników determinujących: 1) prawa natury, którym człowiek podlega z tytułu swej fizycznej istoty, 2) prawa pozytywne, ustalone przez społeczeństwo. Idąc za Petrażyckim można by tu jeszcze wyodrębnić prawa w sensie formalnym — pisane i stanowione, oraz prawa niepisane, obowiązujące milcząco. Te dwa rodzaje praw ograniczają swobodę jednostki dość wydatnie. Ale ograniczenie takie jest zrozumiałe i potrzebne. Wolność nie wiąże się wcale z tendencją do wyeliminowania tego rodzaju determinizmu. Robinson Kruzoe na wyspie bezludnej nie był wcale nieograniczenie wolny, bo podlegał prawom przyrody. A z chwilą gdy znalazł sobie towarzysza, Piętaszka, musiały się od razu pojawić prawa społeczne, regulujące współżycie tych dwu ludzi. Naturalnie, ze stanowiska katolickiego, podkreślimy tu jeszcze istnienie praw naturalnych, wiążących każdego człowieka.

Wolność nie polega wcale na braku ograniczeń zewnętrznych. Wolność wiąże się natomiast z pojęciem siły. Im większa moc, siła danego człowieka, tym większe ma on przed sobą możliwości. Rozszerzając zaś swoje możliwości życiowe, powiększa człowiek swoją wolność. Zwiększenie siły człowieka następuje przez opanowanie sił przyrody i przez współdziałanie. Ale zarówno jedno jak i drugie przynosi ze sobą pewien determinizm, narzucając człowiekowi z zewnątrz pewne konieczności. Opanowuję prawa przyrody przy pomocy maszyny. Ale maszyna ma swój determinizm, bo zmusza do podporządkowania się jej prawom. Aby jechać autem muszę nalać benzyny, siedzieć przy kierownicy, wykonywać określone ruchy i t. d. Tak samo w wypadku każdego ludzkiego współdziałania. Malinowski powiada: „Dla ludzi żyjących wewnątrz pewnej kultury, każde działanie jest zdeterminowane przez konieczność współdziałania z innymi". Np. gdy postanawiam pójść do teatru i zamiar ten realizuję, to może się zdawać, że jest to akt zupełnie wolny. Tymczasem faktycznie działa tu cały zespół przymusowych elementów. Muszę iść do kasy, kupić bilet, prosić o bilet w określonym języku, płacić określoną kwotę i t. d. A jednak nikt tego nie nazwie niewolą, brakiem wolności. A przeto wolność nie wiąże się z brakiem przymusu i ograniczeń.

Współdziałanie nie uszczupla wolności, ale ją daje. Ale współdziałanie

w ramach zapewniających swobodny rozwój jednostki. — I to jest punkt orientacyjny dla Malinowskiego: możliwość swobodnego rozwoju jednostki. — Malinowski wysuwa pozytywne określenie wolności, które formułuje w postaci trzech postulatów. Są one następujące:

1) Możność swobodnego stawiania sobie celów.

2) Możność swobodnego planowania środków dla realizacji przyjętych celów i realizowania ich.

3) Prawo do owoców twórczości własnej i wytworów kultury ludzkiej. Określenie, jak widać, szerokie i ujęte dynamicznie.

Malinowski, jako etnolog i znawca środowisk pierwotnych, usiłuje tak pojęte ujęcie wolności wyprowadzić genetycznie ze stanu społeczeństw prehistorycznych. Założeniem Malinowskiego jest teza o istnieniu wolności prehistorycznej i prekulturalnej. W społeczeństwie prymitywu pierwotnego jednostka była zasadniczo wolna: miała możność stawiania celów, wyboru środków i dyskontowania owoców pracy. Współdziałanie zwiększało siłę jednostki i jej możliwości, nie naruszając tych zasadniczych warunków wolności. Przeto determinizm współdziałania nie był przeciwny wolności. Tyrania — zdaniem autora — zjawia się stopniowo i zjawia się później.

Jaka jest geneza tyranii? Jeśli się tak można wyrazić, kataklizm leżał u źródeł tyranii. Wielkie kataklizmy grożące zagładą większej liczbie ludzi zmuszały do mobilizowania energii zbiorowej. Stan mobilizacji był stanem podporządkowania. Jeden najsprawniejszy obejmował kierownictwo nad zmobilizowanymi i rozkazywał im. Była to swego rodzaju dyktatura. W stanie mobilizacji wolności jednostki ulegały zawieszeniu, ale stan ten jako konieczny nie był zaprzeczeniem wolności. Stopniowo jednak pojawiają się wypadki nadużycia dyktatury. Niektórzy dyktatorzy zasmakowali we władzy i także po ustaniu kataklizmu zatrzymywali ją w ręku. Ponieważ kataklizm dawał władzę, pojawiają się pomysły sztucznego wywołania kataklizmu. Jedynym kataklizmem, który można sztucznie wywołać jest wojna. Toteż tendencje dyktatorskie wiążą się z wojną.

Malinowski wiąże tyranię z wojną. Nie ma innego sposobu stałego utrzymania tyranii, jak wojna i stan stałej mobilizacyjnej gotowości. Stąd wszystkie rządy tyrańskie są rządami militaryzmu. Przykład: monarchie europejskie w okresie XVI—XIX wieku, zwłaszcza zaś carat rosyjski. Stąd wyodrębnia Malinowski dwa typy państw: I. Pokojowe — w celach postępu cywilizacyjnego — demokratyczne. II. Tyrańskie, jednowładcze — militarne.

Malinowski przeciwstawia wyraźnie naród i państwo. Naród jest wspólnotą spontaniczną i kulturalną, zrodzoną ze współdziałania. Naród ma swój początek w prehistorii. Państwo jest organizacją przymusu — powstałą dla celów obrony przed wrogiem zewnętrznym (wojna) i wrogiem wewnętrznym (przestępstwo). Państwo — wedle Malinowskiego —

pojawia się dość późno. Początkowo współdziałanie odbywa się w ramach wielu innych instytucji. Państwo jest jedną z wielu instytucji.

Malinowski wprowadza pojęcie socjologiczne „**instytucja**". Pojęcie to gra u niego zasadniczą rolę. Instytucja jest organizacją o określonych celach. Instytucją jest np. bractwo łowieckie, cech, klub, związek zawodowy, jak też kościół, gmina i t. d. Instytucje istnieją od zarania kultury i wszelkie współdziałanie ludzkie realizuje się w ramach instytucji. Rozwój cywilizacyjny powoduje wytwarzanie się coraz nowych instytucji. Rzeczą zasadniczą jest to, że instytucje w sumie zaspakajają ogół potrzeb ludzkich, ale żadnej z nich jednostka nie podlega całkowicie. Jednostka ludzka wchodzi w skład wielu instytucji i podlega właściwym im rygorom, ale każdej z nich tylko pod pewnym kątem widzenia. Stan taki — wedle Malinowskiego — wytworzył się jeszcze w prymitywie i na tym, zdaniem jego, polega gwarancja wolności jednostki.

Jednostka zdana jest na współdziałanie i z natury rzeczy podlegać musi ograniczeniom. Właśnie realizacja wolności zakłada ograniczenia. Ale ograniczenia nie mogą naruszać trzech fundamentalnych postulatów wolności wyżej wymienionych. Realizacja zaś tych postulatów możliwa jest tylko w systemie instytucji. Stąd dwa konieczne warunki wolności. 1) Istnienie wielu instytucji, umożliwiających osiągnięcie celów życiowych. 2) Dobrowolny charakter przynależenia do instytucji i swobodna możność ich zamiany i opuszczenia.

Tylko wielość instytucji i ich swobodna zamiana mogą gwarantować wolność.

Państwo jest także instytucją i to jedną z wielu. Jest instytucją powstałą dla celów obrony przed agresją z zewnątrz i wewnątrz. Jako takie rozporządza państwo siłą i przymusem i z tego powodu jest instytucją szczególnie uprzywilejowaną. Dzięki temu przywilejowi rodzą się monopolistyczne tendencje państwa. Monopol zaś jednej instytucji koliduje łatwo z wolnością, bo grozi nadmiernym podporządkowaniem jednostki. Monopolizm i militaryzm idą równolegle. Są to dwie linie rozwojowe dyktatury.

W ten sposób dochodzi Malinowski do wytłumaczenia obecnego kryzysu wolności. Zanik wolności nie na tym polega, że wzrósł determinizm społeczny i zwiększa się ilość zewnętrznego przymusu. Rozwój techniki zwiększa współzależność i musi pociągać za sobą wzrost ograniczeń zewnętrznych. Nie ilościowy wzrost ograniczeń niweluje wolność, ale fałszywy kierunek tych ograniczeń. Kryzys wolności spowodowany jest zamieraniem systemu „instytucjonalnego" i patologicznym rozrostem państwa. Państwo ma coraz bardziej monopolistyczne tendencje. Wyeliminowuje ono działanie coraz nowych instytucji, usiłując monopolistycznie objąć całokształt życia ludzkiego. W ten sposób następuje patologiczny rozrost jednej instytucji kosztem innych.

Państwo ma charakter organizacji przymusowej i dlatego nie można

się uchylić od państwa, nie można wyjść poza państwo. Natomiast inne instytucje mają z reguły charakter dobrowolny. Weźmiemy dla przykładu instytucję najbardziej wiążącą: rodzinę. Malinowski słusznie zauważa, że istnieje możność przechodzenia z rodziny do rodziny i możliwość tworzenia własnej rodziny. Niewiasta, która źle się czuje w rodzinie może wyjść za mąż. Kościół katolicki stojący bezapelacyjnie na stanowisku nierozerwalności małżeństwa, dopuszcza jednak klapę bezpieczeństwa w postaci separacji. Państwo nie ma takiej klapy bezpieczeństwa i dlatego jest monopolistyczne w całym słowa tego znaczeniu. Jeżeli przeto państwo uzyskuje też monopol na regulowanie wszelkich spraw życiowych człowieka, to są one rozstrzygane bezapelacyjnie, ostatecznie i stwarzają dla jednostki sytuację bezwyjściową. Na tym właśnie polega nowoczesny **totalizm.**

Totalizm jest zaprzeczeniem instytucjonalizmu — oznacza regulację wszelkich spraw przez jedną instytucję przymusową: przez państwo.

Tak wygląda koncepcja Malinowskiego. Pamiętać należy, że powstała ona w Ameryce, a więc w środowisku liberalno-kapitalistycznym. Piętno liberalizmu jest tu zupełnie wyraźne.

Malinowski ustala dwa typy państw: **państwo agresor** i **państwo arbiter.** Ale rola państwa-arbitra nie została wyraźniej ustalona. Natomiast koncepcja zredukowania roli państwa do ochrony zewnętrznej i wewnętrznej przed agresją jest w obecnych warunkach niemożliwa do przyjęcia. Dzisiejszy układ warunków ekonomiczno-społecznych zmusza organy państwowe do interwencji w różne dziedziny. I interwencja tego rodzaju bywa wielokrotnie pozytywna. Prof. Stanisław Grabski bardzo przekonywująco kiedyś wykazywał, że w przedwojennej Polsce kapitał prywatny wielokrotnie domagał się interwencji państwowej — zarówno przemysł jak i rolnictwo. Umiarkowany interwencjonizm jest tu zalecany przez encykliki społeczne. Realizacja nakazów sprawiedliwości społecznej trudna jest do pomyślenia bez interwencji nadrzędnego czynnika obiektywnego: państwa.

Postawienie tezy, że warunkiem wolności jest istnienie wielu instytucji, które w sumie zaspokajałyby wszelkie potrzeby rozwoju życia ludzkiego, ale z których żadna nie podporządkowałaby sobie całkowicie jednostki jest tezą, idącą zasadniczo po linii wskazań katolickiej nauki społecznej. Leon XIII i Pius XI wyraźnie tego rodzaju rozwiązania zalecają.

Książka Malinowskiego jest bardzo cenną pozycją. Ułatwia ona przezwyciężenie nieprzemyślanych i naiwnych poglądów upatrujących wolność w braku ograniczeń i przymusu zewnętrznego, a wykazuje, że wolność wiąże się nierozerwalnie z pojęciem kultury i organizacji. Jednocześnie zaś wykazuje istotne niebezpieczeństwo grożące wolności w świecie współczesnym. Pozostawia zaś otwarte zagadnienie okre-

ślenia granic, słusznej interwencji i pozytywnego arbitrażu państwowego.

St. Stomma

EWOLUCJA DOKTRYNY KATOLICKO-SPOŁECZNEJ

Wakacyjny numer „Études" (lipiec—sierpień) przynosi ciekawy artykuł pióra Alain Barrère'a, omawiający katolicką doktrynę społeczną, na tle nowych warunków i zadań.

Autor zaczyna od sprecyzowania pojęcia „katolicyzmu społecznego", jak nazywa chrześcijańską doktrynę społeczną. Istotę rzeczy chwyta — wedle niego — określenie Marcel Prelota, który doktrynę tę rozumie jako koncepcję polityki społecznej, której celem jest zhumanizowanie środowiska społecznego. Definicja ta zawiera dwie ważne tezy:

1) Doktryna katol. społ. nie jest teorią naukową, ekonomiczną lub socjologiczną, ale jest systemem tez programowych polityki społecznej. Autor wprowadza tu niezmiernie słuszne rozróżnienie doktryny i nauki. Nauka opisuje rzeczywistość, stwierdza fakty i współzależności między nimi, natomiast doktryna wysuwa tezy programowe. Stąd w nauce obowiązuje ścisły obiektywizm, samo tylko stwierdzenie praw i faktów, gdy doktryna wartościuje i planuje. Otóż tzw. „katolicyzm społeczny", opierający się na „Rerum Novarum" i „Quadragesimo Anno" jest doktryną w ścisłym tego słowa znaczeniu, a więc należy do dziedziny polityki społecznej. Nauka jednak i doktryna znajdują się w dużej współzależności.

2) Katolicyzm społeczny to program przebudowy społecznej, mającej na celu zhumanizowanie życia. Barrère powiada: „Exigences du christianisme en matière sociale". Ustrój społeczny nie jest celem sam w sobie. Celem jest rozwój człowieka. Chodzi zaś o to, aby warunki społeczne rozwój ten umożliwiały i wspomagały. Stąd najlepszy jest taki ustrój, który zapewnia jednostce maksimum swobody rozwoju. Celem doktryny katol. społ. jest zapewnienie takiego środowiska społecznego jednostce które by jej pozwalało na najpełniejszy rozwój. Jest bardzo znamienne to podkreślenie, że humanizm jest celem naczelnym katolicyzmu społecznego. Autor stawia pytanie: czy doktryna katolicko-społeczna jest rewolucyjna? Jednolita odpowiedź na to pytanie nie jest możliwa. Doktryna ta jest rewolucyjna, gdy chodzi o zasady i program. Natomiast jest reformistyczna, gdy chodzi o realizację. Autor precyzuje to tak: doktryna rewolucyjna, polityka reformistyczna. Ujęcie to może budzić obiekcje z uwagi na to, że — jak wskazaliśmy powyżej — całą doktrynę uznać należy za koncepcję społeczno-polityczną. Nie należy przeto wprowadzać wyrazu „polityka" w dwojakim znaczeniu. Lepiej i poprawniej będzie powiedzieć, że katolicyzm społeczny jest rewolucyjny, gdy chodzi o program, zaś reformistyczny, gdy chodzi o metody realizacji.

Na czym polega rewolucyjność programowa doktryny katolickiej? Autor powiada dosłownie: „Doktryna katolicko-społeczna jest rewolucyjna, gdyż zmierza ona do zastąpienia jednego ustroju przez inny. Chce wprowadzić ustrój osobowości (personalistyczny) na miejsce ustroju izolowanej jednostki, albo też ustroju jednostki wchłoniętej przez społeczeństwo. A wiadomo jak bardzo radykalne konsekwencje pociągać musi za sobą tego rodzaju przemiana. Przeobrażenie społeczeństwa liberalno-kapitalistycznego dokonać się musi przez podporządkowanie wolności ekonomicznej wolnościom zasadniczym osobowości ludzkiej; przez podporządkowanie zysku zasadzie zaspokojenia potrzeb; przez podporządkowanie wynagrodzenia za pracę najemną zasadzie niezbędnych rodzinnych dochodów; przez stałe dojrzewanie idei sprawiedliwości społecznej, przez uznanie potrzeby szeregu organizmów społecznych itd. Przeobrażenie społeczeństwa marksistowskiego winno się zaś dokonać przez uznanie prymatu osobowości przed społeczeństwem, przez udostępnienie dobrodziejstw własności prywatnej dla wszystkich, przez ograniczenie kompetencji państwa i t. d."... Chodzi przeto o przejście do nowego ustroju i na tym polega rewolucyjność.

Natomiast w metodach jest katolicyzm społeczny umiarkowany. Środki stosowane są natury reformistycznej. Okoliczność ta jest przyczyną wielu zarzutów. Autor przyznaje, że metoda taka ma ujemne strony. Wszelki reformizm oznacza, siłą rzeczy, pewne czasowe uznawanie systemu, który ma ulec przekształceniu. Prowadzi to do nieuniknionej konieczności dopasowania się do systemu, który się ocenia ujemnie. Katolicyzm społeczny nie zatracił jednak przez to wyrazistości linii programowej. Kompromis nie dotyczy założeń. Nie da się jednak zaprzeczyć, że ludzie w praktyce zatracają zasadniczy pion ideowy i stąd częste objawy ulegania pracodawców tendencjom kapitalistycznym i rozpowszechnienie się idei komunistycznej wśród pracowników. Reformizm zawiera ryzyko. Ryzyko polega na narastaniu tendencji do umoralnienia kapitalizmu zamiast do zlikwidowania go. A próby umoralnienia kapitalizmu są syzyfową pracą. Obecnie jednak warunki tak się układają, że niebezpieczeństwo to stało się mało aktualne.

Trzeba sobie zdawać sprawę, że żyjemy w okresie przejściowym. Determinizm rozwoju społecznego prowadzi do kryzysu strukturalnego kapitalizmu. Zmierzch kapitalizmu jest nieuchronny. Stąd dylemat: rewolucjonizm czy reformizm mało jest ważny. Chodzi o tworzenie nowego ustroju. Obecnie doktryna katol. społeczna winna być jak najbardziej życiowa i twórcza.

W ten sposób dochodzi autor do sprecyzowania obecnych warunków społecznych. Główne elementy sytuacji są następujące: zmierzch kapi

talizmu, degradacja roli mieszczaństwa, wchodzenie w życie nowej silnej warstwy robotniczej oraz zazębianie się interesów gospodarczych wszystkich krajów i warstw. Doktryna katolicko-społeczna winna wziąć pod uwagę te elementy. Nakazują one rewizję metod na wielu odcinkach. Opierając się na tych założeniach, precyzuje autor szereg postulatów dla katolicyzmu społecznego. Zasadnicze z nich są następujące:

1) Nakazem chwili jest śmiałość i twórczość. Mając założenia zasadnicze dane należy mieć odwagę śmiałego planowania.

2) Należy sobie zdawać sprawę, że wszelkie zagadnienia społeczno-ekonomiczne są dziś z natury rzeczy uniwersalne. Rozwiązania na większą skalę muszą być planowane w skali światowej.

3) Trzeba dobrze sobie zdawać sprawę z istoty obecnych przemian i ich kierunku rozwojowego. Realizacja założonego programu winna być realizowana etapami. Trzeba przemyśleć i ustalić kolejność etapów.

4) Organizację nowego ustroju zrealizuje warstwa najbardziej dynamiczna. Autor uważa, że warstwą taką jest klasa robotnicza. Heroldami nowej epoki są robotnicy i oni wchodzą jako warstwa kierownicza na miejsce burżuazji, której prymat się skończył. Stąd schyłkowość burżuazji a postępowość robotnika. Doktryna katolicka społeczna winna uwzględnić ten fakt. Stąd konieczność zwrócenia bacznej uwagi na robotnika. Warstwie robotniczej grożą pewne niebezpieczeństwa. Tendencją szczególnie niebezpieczną jest „masowość", tj. przesadna i mylna wiara w kolektywizm i w masę. Stąd niebezpieczeństwo niedoceniania jednostki i szkodliwego podporządkowania jej kolektywowi. Mylą się jednak ci, którzy z tych względów ustosunkowują się negatywnie do ruchów robotniczych. Zadaniem katolicyzmu społecznego jest wychować robotnika. Niestety, słabą stroną reprezentantów katolicyzmu społecznego jest niedocenianie warstwy robotniczej.

Wysunięte przez autora postulaty wykazują śmiałość myśli, znajomość i przemyślenie sytuacji. Widać też, że autor zna dobrze doktrynę marksistowską i uznaje jej pozytywne elementy.

Osobny rozdział poświęcony został omówieniu stosunku doktryny i nauki. Rozróżniając z dużą ścisłością te pojęcia, Barrère wskazuje ich współzależność. Zlekceważenie nauki byłoby grzechem doktryny. Doktryna musi się opierać na znajomości praw społecznych i ekonomicznych, stąd konieczność sięgania do ekonomii i socjologii. Doktryna czerpać powinna z nauki dwojakiego rodzaju informacje: a) Dane natury strukturalnej, które będą podstawą organizacji ustrojowej, b) Dane dotyczące dróg realizacji. Doktryna nie oparta na nauce jest fantazjowaniem. Siłą marksizmu jest ścisły związek doktryny z nauką. W katolicyzmie społ. strona ta była poważnie zaniedbana, można jednak stwierdzić szybką poprawę.

M. S.

CHRZEŚCIJANIN WOBEC NAJNOWSZYCH ODKRYĆ BIOLOGII*

Już przed 15 laty Carrel w głośnej swojej książce „Człowiek istota nieznana" wskazywał na ogromne możliwości rozwijającej się szybko biologii człowieka. Od tego czasu poczyniono szereg dalszych doniosłych odkryć i być może niedługo już nadejdzie chwila, w której znajdą one praktyczne zastosowanie. Aby się nie dać zaskoczyć tej chwili, warto prześledzić ścieżki, którymi szła biologia w ciągu ostatnich dziesiątków lat.

Już od dość dawna znana była i stosowana praktycznie w hodowli zwierząt domowych metoda selekcji, polegająca na krzyżowaniu osobników, posiadających pewne pożądane dla celów hodowcy cechy. Dzięki tej metodzie można otrzymywać nowe, wysokowartościowe rasy (np. krowa jerseyska, baran merynos). Podobna selekcja w zastosowaniu do człowieka nie miała dotąd racji bytu. Każdy bowiem przeciętny, normalny człowiek był fizycznie zdolny do wykonywania któregokolwiek z istniejących zawodów. Dzisiaj ten stan rzeczy ulega zmianie.

Zawrotny postęp nauk technicznych w ostatnich czasach stawia nowe zadania przed biologią człowieka. Tak np. najnowsze samoloty o napędzie odrzutowym osiągają ogromną szybkość zbliżoną do szybkości światła. Organizm pilota, prowadzącego taki samolot musi posiadać nieprzeciętną wytrzymałość. Tylko znikomy odsetek ludzi w dzisiejszym pokoleniu odpowiada tym wymaganym warunkom. Stąd wniosek, że może zaistnieć potrzeba kontroli nad ewolucją biologiczną człowieka, ażeby mógł on w pełni wykorzystać nowe osiągnięcia nauk technicznych. „Jednym słowem — precyzuje problem autor artykułu — człowiek będzie odtąd zmuszony wziąć w ręce swój własny los biologiczny".

Zagadnienie to jest jeszcze niewątpliwie „muzyką przyszłości", może zresztą niedalekiej. Można jednak już wskazać konkretne osiągnięcia w tej dziedzinie.

Badania Mendla, odkrycie praw dziedziczności, prace T. H. Morgana stworzyły podstawy dla nowczesnej genetyki, która jest jednym z ważniejszych i bardziej ścisłych działów biologii. Określa ona zupełnie dokładnie prawa przekazywania cech dziedzicznych. Znając te prawa można pewne cechy wywoływać, inne usuwać, jednym słowem zmieniać dowolnie. Badania przeprowadzane dotąd na zwierzętach dały tak niewątpliwe rezultaty, że nie brak projektów i prób, by skorzystać z nich w zakresie biologii człowieka.

Tak np. nie tylko w Niemczech, ale także w niektórych kantonach Szwajcarii i w kilku stanach Ameryki Pn. obowiązuje prawo sterylizacji osobników obciążonych chorobą dziedziczną. Wiele innych krajów, w formie mniej radykalnej, prowadzi także określoną politykę biologiczną przy

pomocy takich środków jak kontrola nad imigracją, przedślubne świadectwa zdrowia, nagrody dla najzdrowszych dzieci, opieka lekarska szkolna i sportowa itd. Program takiej polityki biologicznej opracowują istniejące w wielu krajach specjalne instytuty naukowe. W związku z ruchami ludnościowymi wskutek działań wojennych dużego znaczenia nabrało zagadnienie mieszania się ras. Zostało stwierdzone, że nie wszystkie kombinacje dają wyniki szczęśliwe z punktu widzenia biologicznego.

Równolegle i równorzędnie z genetyką rozwija się druga ważna gałąź biologii: hormonologia.

Jak wiadomo, hormony będące produktem gruczołów wewnętrznego wydzielania są ważnym czynnikiem pobudzającym w różnych procesach organizmu ludzkiego. I w tej dziedzinie osiągnięto w ostatnim dziesiątku lat zdumiewające wyniki.

Rosyjski biolog Zawadowski zastosował z powodzeniem zastrzyki hormonowe, wywołujące u owcy ten skutek, że zamiast jak zwykle jedno, daje za każdym miotem dwoje młodych. W ten sposób można w ciągu roku powiększyć liczbę owiec dwukrotnie w stosunku do normalnego tempa rozmnażania. Angielski uczony prof. Hammond stosuje preparat hormonowy, który nie tylko powoduje pojawienie się dwóch bliźniaczych embrionów u krowy zapłodnionej, ale jest zdolny także przemienić jałówkę w mleczną krowę bez zapłodnienia. Dzięki temu preparatowi można utrzymać mleczność krowy nawet wtedy, gdy jest ona zbyt stara, by móc się ocielić.

Przeprowadza się też badania nad możliwościami zmiany płci. Stwierdzono, że komórki nasienne mogą się stać jajowymi i na odwrót. Nie zmuszono dotąd wprawdzie koguta, by znosił i wysiadywał jaja, wyhodowano natomiast kurczęta „bez ojca", pochodzące od kury zwykłej i „zmaskulinizowanej".

Stwierdzono dalej, że hormony oddziaływują także na sferę psychiczną, intelektualną i moralną człowieka. Np. wrzód nadnercza powoduje zmiany w organizmie i psychice kobiety, nadając jej cechy zbliżone do męskich. Udana operacja przywraca pacjentce „kobiecość". Chroniczna niedoczynność nadnercza czyli t. zw. choroba Addisona objawia się depresją psychiczną, osłabieniem, a w najostrzejszym stadium śpiączką. Zastrzyk „cortiny" przywraca choremu normalne samopoczucie. Zaburzenia hormonowe wywołują więc wyraźne zmiany w psychice człowieka.

Trzecią ważną gałęzią biologii jest embriologia doświadczalna. W tej dziedzinie przeprowadza się już z pomyślnym rezultatem sztuczne zapłodnienie przez zaszczepienie samicy nasienia. Znane już są sposoby

przechowywania żywego nasienia przez kilka tygodni. Badania te znaleźć mogą ogromne zastosowanie w hodowli — zamiast kosztownego i trudnego transportu reproduktorów, wystarczy sprowadzić drogą lotniczą odpowiedni preparat nasienny, by otrzymać pożądaną rasę bydła, owiec czy nierogacizny.

Sztuczne zapłodnienie znajduje też zwolna zastosowanie w medycynie. W klinikach angielskich zanotowano przeszło 3000 urodzin na skutek zastosowania metody A. I. D. (Artificial Insemination Douor). Wypracowuje się metodę jeszcze śmielszą od wyżej wymienionej. Chodzi mianowicie o uzyskanie sztucznej partogenezy czyli zapłodnienia komórki jajowej za pomocą bodźców mechanicznych lub chemicznych. W latach 1910—1913 udało się biologowi Bataillon uzyskać sztuczną partogenezę u żaby. U kręgowców żyworodnych wydawało się to rzeczą nieosiągalną. Niedawno jednak uczony amerykański Gregory Pincus przeprowadził sztuczną partogenezę u króliczki i to przy pomocy zupełnie nieskomplikowanej metody.

Nauka idzie jednak jeszcze dalej; udało się mianowicie stworzyć sztuczne warunki tak zbliżone do tych, jakie embrion znajduje w ciele matki, że możliwe jest obserwowanie „przez szybę" całego rozwoju od zapłodnionej komórki jajowej do stanu zupełnej dojrzałości nowego organizmu (udało się to dotąd tylko u zwierząt niższych). W r. 1937 hodowano tak nawet embriony ssaków: szczura i świnki morskiej przez kilkanaście dni. Nie jest wykluczone, że w najbliższej przyszłości uda się przeprowadzić cały rozwój komórki jajowej i embriona poza organizmem macierzystym także u ssaków.

Autor artykułu, nie ograniczając się do rzeczowego przedstawienia najnowszych osiągnięć biologii wysuwa szereg zagadnień, jakie się w związku z tym muszą nasunąć.

Z punktu widzenia naukowego rzecz ujmując, wydaje się bardzo prawdopodobne, że metody wypracowane przez biologię kryją jeszcze niejedną niespodziankę i niejedno niebezpieczeństwo ukryte dotąd nawet przed oczyma uczonych specjalistów. Stosując do człowieka odkrycia wypróbowane na zwierzętach można popełnić zasadniczy błąd, sprzeciwić się podstawowym prawom życia. Metoda selekcji w zastosowaniu do człowieka byłaby negacją specyficznego, odrębnego charakteru istoty ludzkiej, wkroczeniem w nieodgadnione drogi ewolucji, działającej od początków istnienia i posiadającej zapewne jakąś niewykrytą dotąd konsekwencję.

Na te wątpliwości odpowiedzieć mogą i powinni tylko specjaliści.

Problemy biologii w obecnym jej stadium wykraczają już jednak nie jednokrotnie poza sferę naukową, zahaczając o dziedzinę moralności,

religii. Dlatego też konieczne jest określenie stanowiska, jakie powinien zająć chrześcijanin wobec tych spraw.

Religia chrześcijańska nie neguje praw człowieka do badań naukowych. „Wiedza jest córką Boga, poszukiwaniem prawdy, jest współdziałaniem ze Stwórcą we wspólnym trudzie budowania świata, który On pozostawił niedokończonym, aby nam dać radość, zaszczyt i poważny obowiązek dźwigania odpowiedzialności za nasz los".

Chrześcijanin nie powinien odizolowywać się od zdobyczy nauki, nie może dopuścić do tego, ażeby między religią a wiedzą ścisłą wyrósł mur nie do przebycia. Nauka bowiem bez kontaktu z teologią i moralnością zaprowadzić może ludzkość na bezdroża. Konieczność wzajemnego szacunku i wymiany poglądów wydaje się koniecznością, jeśli chce się uniknąć nieporozumień i zadrażnień.

Zadaniem chrześcijan będzie jasne ustalenie hierarchii wartości ludzkich i zajęcie pozytywnego względnie negatywnego stanowiska wobec poszczególnych metod i celów nauki.

Kościół powiedział już niejednokrotnie swoje „nie" w dziedzinie medycyny, a jego sprzeciw dał impuls do szukania innych, zgodnych z jego nauką sposobów (tak np. potępił Kościół wywoływanie sztucznego poronienia ze względów terapeutycznych i zabijanie dziecka przy ciężkim porodzie; przyczyniło się to być może do znalezienia metod bardziej ludzkich i bardziej chrześcijańskich, pozwalających uratować zarówno życie matki jak i dziecka).

Chrześcijanin musi potępić „grzech biologizmu", ujmującego człowieka jednostronnie, w sposób niepełny, a więc fałszywy. Obok skrajnego biologizmu istnieje także biologizm umiarkowany, słuszny i uprawniony.

Biologia nie może ogarnąć wszystkich przejawów życia człowieka. Poza sferą jej badań znajduje się cały świat uczuć (w najwyższym znaczeniu tego słowa), świat miłości małżeńskiej i macierzyńskiej, życie łaski i synostwa Bożego.

„Jeżeli człowiek chce wziąć w ręce swój własny los biologiczny — a sądzimy, że w pewnej mierze ma do tego prawo — to może to uczynić w sposób godziwy tylko pod tym warunkiem, że będzie sobie jasno zdawał sprawę z tego, czym jest: ciałem i duszą, cielesnością i duchowością, synem ziemi i synem Boga".

Opracowała
Ewa Mokłowska

---

*) Opracowane na podstawie artykułu Piotra de Saint-Seine „Eugenisme" zamieszczonego w „Études" z czerwca 1947.

OSTATNIA POWIEŚĆ MAURIAC'A: FARYZEUSZKA

Ostatnia powieść Mauriac'a nie jest już nowością, gdyż jej pierwsze wydanie ukazało się w 1942 r. Od tego czasu wielki pisarz francuski zajmował się przeważnie publicystyką. Po wojnie ukazał się zbiór jego wypowiedzi na tematy aktualne, drukowanych w prasie podziemnej: *Le cahier noir* (Z ponurych dni) i wybór artykułów wstępnych z Figaro: *Le baillon dénoué* (Po zdjęciu knebla). W tych latach wydał też i wystawił dwie sztuki: *Les mal-aimées* (Źle miłowane) i *Le passage du Malin* (Przejście Diabła), które krytyka uznała za znacznie słabsze od dawniejszego *Asmodeusza*. Jeżeli więc chodzi o powieść, jedynie z *Faryzeuszki* możemy sądzić o linii rozwoju jego talentu od 1939 r.

Oblicze autora *Kłębowiska Żmij* było już wówczas zbyt skrystalizowane, żeby podlegać gwałtownym przemianom. Odnajdujemy więc w *Faryzeuszce* dawnego Mauriac'a, to znaczy psychologa, nie interesującego się zjawiskami zbiorowymi, ale odtwarzającego śladem wielkich tragików francuskich XVII wieku duszę ludzką jakby ogołoconą z wszystkiego, co nie jest jej życiem wewnętrznym i nie dotyczy bezpośrednio konfliktów moralnych. Tematem powieści nie są też wypadki lat ostatnich, klęska i okupacja Francji — przeciwnie, autor wraca w niej do odległych już czasów swojej wczesnej młodości. Wprowadza nas w epokę sprzed pierwszej wojny światowej, epokę nienaruszonych jeszcze żadną burzą dziejową konwenansów, rządzących wszechwładnie życiem bogatej burżuazji francuskiej. Wchodzimy tu w znany już z innych książek tego pisarza świat właścicieli wielkich domów handlowych w Bordeaux, posiadających również znaczne majątki ziemskie w departamencie *Landes*, krainie lasów piniowych i trawą porosłych wydm. Są oni tradycyjnie religijni, a równocześnie fanatycznie przywiązani do swego stanowiska i posiadanych dóbr. Rodzina Pian mogłaby być blisko spokrewniona z jego Frontenac'ami i Cazenave'ami. Jest tak samo solidarna a nie znosząca się wzajemnie, złączona nierozerwalnie tajemnymi węzłami krwi a stale zbuntowana przeciwko sobie. Przedmiotem wnikliwej analizy psychologicznej jest tu przede wszystkim Brygida Pian, nowoczesna Faryzeuszka i właściwa bohaterka powieści. Obok niej wysuwa się na pierwszy plan trójka dorastającej młodzieży o trudnych charakterach i rozbujałych namiętnościach, oraz ksiądz Calou, najczystsza i najpozytywniejsza postać, jaką kiedykolwiek stworzył Mauriac. Brygida snuje pracowicie wokoło siebie sieć swej pozornej cnoty i dobrych zamiarów, wkraczając bez wahania — rzekomo w imię Boga i Jego przykazań — w najbardziej osobiste przeżycia bliźnich. Ta jej moralizatorska działalność, podjęta w celu poprawiania drugich jest oczywiście destrukcyjna i wytwarza dokoła Faryzeuszki prawdziwy krąg zniszczenia. Nie wypływa bowiem z istotnej miłości dobra, ale raczej z samolubnych źródeł o mętnym dnie i z głęboko ukrytych urazów psychicznych. I jak zwykle u Mauriac'a, tak i w tej powieści, biedna zwierzyna ludzka, osaczona przez autora, zostaje przez niego zagnana aż do ostatecznych granic swej słabości i swego upadku. Bezwzględność i zakłamanie Brygidy stają się przypuszczalną przyczyną

zgonu jej męża, któremu podsunęła umyślnie dowód wiarołomności jego pierwszej żony. Jej niewczesna interwencja przyśpiesza również śmierć chorej Oktawii Puyrabeaud. Faryzeuszka popełnia więc pośrednio zbrodnię. Plon tej fałszywej cnoty ujawnia tajemne zatrucie jej korzeni.

Jesteśmy więc dotychczas w znanej nam atmosferze książek Mauriac'a, dusznej od wezbranych namiętności, ukrywających się w mroku burzliwej nocy, rozświetlanej nagle błyskawicami Łaski. Ale podczas gdy dawniejsze nawrócenia jego postaci były zwykle finałem powieści, czasem tylko w oddali ukazywanym, tu, po raz pierwszy, autor daje nam także psychologiczną analizę moralnej odbudowy człowieka, przechodząc z nim całą drogę powrotu do źródeł duchowego życia. Śmierć jej ofiar wstrząsa Faryzeuszką i od tego wstrząsu pękają wreszcie wszystkie oczka tej kolczugi cnoty, w którą się przybierała przez całe życie. Ogarnia ją przerażenie — własne postępki olbrzymieją w jej oczach i — jak ludzie uzdrowionemu ślepcowi z Ewangelii — wydają się jej „niby chodzące drzewa". W tym zapatrzeniu się w swoją winę tkwi jednak rys nadmiernej miłości własnej, zamykającej drogę do Boga. Dopiero pokrzywdzony przez nią ks. Calou ratuje ją od tego niebezpieczeństwa, grożącego naturom faryzejskim, skłonnym do wyszukiwania wielkości w swym grzechu, tak jak ongiś upatrywały w sobie wielkość w cnocie. Swoim przykładem i wpływem uczy ją niefałszowanej pokory. Mauriac wie jednak dobrze, iż natury ludzkie nie zmieniają się tak łatwo nawet pod działaniem Łaski. W Brygidzie długo jeszcze pozostaje coś z Faryzeuszki i dopiero spóźnione, platoniczne, ale bardzo ludzkie i odwzajemnione uczucie do doktora Gellis odpieczętowuje na dobre „ten grób pobielany", w którym przebywała jej dusza. „Wówczas oderwała się już nawet od swoich grzechów..." I tak, na podstawie naturalnej zdolności odbudowywania swego charakteru, dotąd raczej zapoznanej przez Mauriac'a, utwierdza się wreszcie, za pomocą Łaski, moralne odrodzenie jego ostatniej bohaterki.

Ksiądz Calou, to również postać rzadko przedtem spotykana u autora „Kłębowiska Żmij". Realizuje on w swym życiu, pełnym niepowodzeń, doskonałość już bliską świętości. Jednak i on popełnia błędy w swym gwałtownym dążeniu do nawrócenia na dobrą drogę niesfornego wychowanka, Jana Mirbel. Mauriac pragnie bowiem przypomnieć nam w Faryzeuszce, że mieszanie się samowolne w życie wewnętrzne i rozwój duchowy bliźnich staje się dla nich zazwyczaj bardziej szkodliwe niż pożyteczne. „Zapewne — mówi przez usta ks. Calou — głoszenie Ewangelii należy do naszego powołania, jak i do obowiązków każdego chrześcijanina, ale to nie powinno być jednoznaczne z przekształcaniem drugich na naszą modłę i według naszego uznania. Wszak i tak nic nie zdziałamy sami z siebie. Możemy tylko iść przed Łaską jak pies wyprzedzający niewidzialnego Myśliwego, z wynikiem o tyle skuteczniejszym, o ile będziemy posłuszniejsi i bardziej zdolni nagiąć się do woli naszego Pana, nie zważając na własne upodobania..." „Z nagromadzenia szkód, spowodowanych tak często naszą pracą apostolską, możemy już wywnioskować, ile się w niej kryło niewyznanych osobistych

zainteresowań i pragnień, z których tylko niejasno zdawaliśmy sobie sprawę. Tym bardziej więc powinniśmy liczyć jedynie na Miłosierdzie Boże..." „Nie trzeba wtrącać się na ślepo pomiędzy dwie istoty, które się kochają, choćby nawet grzeszną miłością... Najpierw trzeba by zrozumieć, co może oznaczać ich spotkanie, gdyż drogi ludzkie nie krzyżują się nigdy przypadkowo..." Mauriac nie potępia z pewnością wszelkiej gorliwości apostolskiej, ostrzega tylko przed jej nieświadomymi zboczeniami i stwierdza, że wszelka zewnętrzna interwencja w tajemnych sprawach, łączących duszę z Bogiem, winna być podejmowana z największą ostrożnością i pokorą.

Czy to pojawienie się niespotykanych przedtem u Mauriac'a elementów pozytywnych wysuwa „Faryzeuszkę" na czoło jego twórczości? Nie zdaje mi się, aby mimo wszystko dorównywała najlepszym powieściom tego pisarza. Można by mieć zastrzeżenia co do psychologii młodych, tak jak nam ją tu przedstawia Mauriac na przykładzie Jana Mirbel, Michaliny i Ludwika Pian — zwłaszcza gdy chodzi o młodzież tej epoki, w której rozgrywa się akcja utworu. Zapewne młodzi wszystkich czasów mają w sobie tę bezwzględność i jakby niezawinione okrucieństwo wobec poprzednich generacji, będące wybitną cechą tej trójki. Ale zasadnicza antynomia ducha i ciała, Anioła i zwierzęcia w naturze ludzkiej, zawsze tak silnie podkreślana u Mauriac'a, rzadko w tym wieku dochodzi do pełnej realizacji. Wdziękiem i poezją wczesnej młodości jest właśnie zatarcie tych granic i przeciwieństw, a raczej niewyłonienie się ich jeszcze z oparów dzieciństwa. Mauriac, lubujący się w silnych kontrastach, nie zdołał odtworzyć uroku tego zamglonego psychicznego krajobrazu i pod jego piórem uczucia tych młodych stały się zbyt twarde i zastygłe w swoich konturach. Drugim brakiem powieści, w porównaniu do dzieł dawniejszych, jest nieobecność tła przyrody, mimo że większa część akcji rozgrywa się na wsi. Przywykliśmy już, że Mauriac umiał ją wciągać do tragedii człowieka, tak iż stawała się nie tylko dekoracją, ale prawie osobą dramatu, Cybelą, sprzymierzającą się skrycie z namiętnościami ludzkimi. Opisy gorących popołudni, spalonych słońcem wydm, pachnących żywicą lasów piniowych albo gwałtownych burz letnich zlączyły się w naszym wspomnieniu z postaciami Mauriac'a, otaczając je pełną niepokoju poezją. Mamy więc jakby żal do niego, że „Faryzeuszka" jest z nich prawie zupełnie ogołocona. Są to jednak braki i skazy na dziele zawsze jeszcze świetnego i głęboko mądrego pisarza, który swoim zejściem w głębokie przepaście serca ludzkiego wzbogacił naszą prawdę i naszą wiedzę o człowieku. A to jest przecież największą zdobyczą każdego autora i jednym z najważniejszych celów każdej literatury.

Maria Morstin-Górska

DROGI WIARY CHIŃSKIEGO UCZONEGO

Numer czerwcowy 1947 „Études" podaje sylwetkę M. Wou jednego z twórców konstytucji Młodych Chin, bliskiego współpracownika Cziang-Kaiszeka.

M. Wou jest wybitnym chińskim naukowcem, człowiekiem o wielkiej

kulturze humanistycznej, głębokim znawcą filozofii i poezji chińskiej, a jednocześnie bliskim myślowo Chestertona i Claudela i zapalonym wielbicielem głębokiego tonu groteskowego humoru Szekspira.

Jego wielka wrażliwość na sprawy boskie i ludzkie, grożąca stale możliwością utracenia wewnętrznej równowagi stawia przed M. Wou troskę o wewnętrzną jedność jako pierwszorzędne zagadnienie życiowe. Gdy pisząc o Konfucjuszu dotyka tej kwestii, zdania jego są głęboko osobiście przeżyte. „Największy z konfliktów Konfucjusza polegał na walce między pragnieniem służenia światu a tęsknotą, żeby się ze świata wycofać. Jego zapał i zabiegi koło powszechnego dobra były zawsze wytężone, ale i pokusa ucieczki ze świata była ustawiczna i niezmiennie silna". Uczeń Konfucjusza w etyce, jeśli chodzi o mistykę zbliża się raczej do Laotsu, nie mogąc się pogodzić z konfucjonistycznym ideałem złotego środka, jako sposobem osiągnięcia wewnętrznej harmonii. Mądrość Laotsu doradza wyjście ponad ten kompromis, wyjście osiągalne na drodze mistycznej. Ale mistyka Laotsu była za zimna, a etyka Konfucjusza zbyt ciasna. Dlatego tęsknoty M. Wou miała zaspokoić dopiero Teresa od Dzieciątka Jezus, doprowadzając go do zrozumienia szaleństwa Krzyża, które ukazało mu się jako niezawodne rozwiązanie sprzeczności.

Wou pisze w swojej „Wiedzy Miłości" („La science de l'Amour"). „Dla konfucjonistów Bóg jest osobowy, ale wąski, dla taoistów jest szeroki, ale bezosobowy. Według mego skromnego mniemania Bóg jest czymś więcej niż zwykła osoba i właśnie to pozwoliło mu stać się człowiekiem. Ci, którzy odmawiają Mu osobowości, przyznając ją tylko sobie, wydają mi się wynosić ponad Niego. Jeśli tylko chrystianizm jedyny zadowala mój umysł, to dlatego, że ukazuje mi Boga jednocześnie wszechogarniającego i osobowego. A Teresa umocniła moją religijną wiarę przez przykład swojej duszy wyzwolonej jak dusza Laotsu i swego serca ludzkiego i czułego jak serce Konfucjusza".

Szalę powołania naukowego M. Wou przechyliło jeszcze w dzieciństwie zdanie z wypisów szkolnych z Konfucjusza: „W wieku lat piętnastu postanowiłem poświęcić swoje życie wiedzy". M. Wou powiada w związku z tym: „Miałem lat dwanaście... Miałem wrażenie, że wyprzedziłem Konfucjusza o trzy lata. Od tej pory wziąłem się do nauki z całych sił...". I pisze w innym miejscu: „Miłość wiedzy tak dalece mną owładnęła ,że czasem muszę tę wiedzę aż nienawidzieć...". Odbywa podróż naukową po Ameryce i Europie. „Co za los szczęśliwy być żółtym z urodzenia a białym z wykształcenia... odczuwać jak Chińczyk, a myśleć jak człowiek Zachodu". Wraca z Zachodu przekonany o potrzebie symbiozy wschodnio-zachodniej cywilizacji i choć nieraz przyjdzie tęsknota za złotym wiekiem chińskiej przeszłości, uważa, że modernizacja cywilacji Wschodu jest mimo wszystko koniecznością. Odnowić trzeba nie tylko kulturę materialną, ale i duszę Chin. „Chiny się odradzają: zapał i energia, wolność i zmysł społeczny, pracowitość

i wiara w siebie, duch współzawodnictwa i karności — to będą przymioty Młodych Chin". Nie obawia się zalewu Zachodu. Gdy Chiny pozbędą się swego kompleksu niższości, silne i zjednoczone wewnętrznie — przykład zachodniej żywotności będzie dla nich znakomitym wzorem. Ale równie może ważkie będzie dla Zachodu, czy potrafi przyswoić skarby chińskich wartości.

W wieku lat siedemnastu przez metodystów nawrócony na protestantyzm, po kilku latach gorącej wiary przechodzi w ramach tego niepełnego chrześcijaństwa ciężki kryzys. Pisze o tym okresie: „Teraz zagubiła się melodia mego życia i nie dokonała się jeszcze jego harmonia. I ja również próbowałem tańca, wina, lektury romansów, filozofii i innych rozpaczliwych leków, ale jak dotychczas nie przyniosły mi one realnego szczęścia. Nie jestem już zarażony Bogiem, a nie jestem jeszcze całkiem sofistą. Jestem jak anioł strącony z nieba...". I w innym miejscu: „Jakbym chciał nigdy się nie urodzić!... Wszystkie ideały jeden po drugim pospadały z piedestałów i spłonęły, a nie znalazłem jeszcze prawdziwego Boga..." Ale tkwi w nim ukryta nadzieja. „Mam nadzieję, że w drugiej połowie mego życia znajdę to, czego w pierwszej szukałem tak żarliwie o na próżno...".

Tak trwało do roku 1937. Podczas wojny chińsko-japońskiej, chroniąc się przed aresztowaniem u jednego ze swych przyjaciół M. Yuan Kiahuanga, żarliwego katolika, M. Wou natrafia na myśli świętej Teresy od Dzieciątka Jezus. „Miałem wrażenie, że te myśli wyrażały niektóre z moich najgłębszych przekonań co do chrześcijaństwa i powiedziałem sobie: jeśli ta święta reprezentuje katolicyzm, nie widzę przyczyny, żeby nie być katolikiem. Jako protestant miałem swobodę wyboru interpretacji, która mi się wydawała najwłaściwsza... Za taką uznałem interpretację Świętej. Oto jak zostałem katolikiem". We wspomnieniach swych pisze o świętej: „Nauczyła mię być małym, być mniej niż niczym; nauczyła mię igrać jak dziecko beztroskie na kolanach Ojca. Nauczyła mię nawet znosić moje własne niedoskonałości, zmieniać je na paliwo do ogniska Miłości". 23. grudnia 1937 w Szanghaju M. Wou zostaje przyjęty do społeczności wiernych.

W kwietniu 1946 roku pisze M. Wou: „...Przełożyłem na chiński wszystkie psalmy... Nie jestem poetą, ale Bóg zmienił moje życie w poemat, poemat cierpienia i radości..." Tłumacząc psalmy idzie po linii myśli Newmana: „Kościół musi być przygotowany na konwertytów równie, jak konwertyci muszą być przygotowani do Kościoła". Otwiera dostęp kulturze chińskiej do jednego ze skarbów Kościoła. W liście prywatnym z ostatnich lat powiada: „Bóg dał nam możliwość zostania ewangelicznymi Magami czasów nowożytnych. Przyniesiemy do stóp Pana kulturę wschodnią. Zostanie uduchowiona i ochrzczona".

Opracowała H. Karyszkowska

SPIS KSIĄŻEK NADESŁANYCH DO REDAKCJI

Religijne:

Pius XII — Encyklika Mediator Dei, str. 109, wyd. „Verbum" — Kielce, r. 1948.

Przyjaźń chrześcijańska, wyd. księg. „Jedność" — Kielce.

Radoński K. bp. — Święci i błogosławieni Kościoła Katolickiego, str. 528, wyd. księg. św. Wojciecha — Poznań, r. 1947.

Piotrowski Cz. ks. dr — Katechizm podstawowy, str. 96, wyd. księg. Św. Wojciecha — Poznań, r. 1947.

Bańkowska M. O.S.B. — Pełnia życia pod okiem Marii, str. 59, wyd. księg. Św. Wojciecha — Poznań, r. 1947.

Grzegorz Wielki papież — Księga reguły pasterskiej, wyd. księg. Akademicka — Poznań.

Wicher W. dr — Jak wychować młodzież, zwłaszcza męską, w czystości, str. 19, wyd. księg. Św. Jacka — Katowice, r. 1948.

Kordyasz T. — Zakon miłości, str. 114, wyd. księg. E. Suchański — Radom, r. 1948.

Banach M. ks. — Szli święci przez Polskę, str. 87, wyd. księg. Św. Krzyża — Opole, r. 1948.

Orędzie Miłości i Miłosierdzia, str. 88, wyd. XX. Jezuitów — Kraków, r. 1948.

Czarnik Fr. ks. — U stóp Matki płaczącej, str. 224, wyd. XX. Misjonarzy Saletynów — Rzeszów, r. 1948.

Poezja

Bratny R. — W karty z historią, str. 112, wyd. Sp. Wyd. „Czytelnik" — Kraków, r. 1948.

Kuźmińska M. — Krwią pisane, str. 71, wyd. Oficyna Księgarska — Warszawa, r. 1948.

Dramat:

Zawieyski J. — Mąż doskonały, str. 88, wyd. księg. „Jedność" — Kielce, r. 1948.

Świnarski A. M. — Legenda o mądrym mężu, str. 73, wyd. Sp. Wyd. „Czytelnik", Kraków, r. 1948.

Belletrystyka:

Nałkowska Z. — Granica, wyd. IV, str. 296, wyd. Sp. Wyd. „Czytelnik" — Kraków, r. 1948.

Dąbrowska M. — Noce i dnie, t. III, wyd. V, str. 317, wyd. Sp. Wyd. „Czytelnik" — Kraków, r. 1948.

Żeromski St. — Zamieć, wyd. krytyczne, str. 243, wyd. Sp. Wyd. „Czytelnik" — Kraków, r. 1948.

Brandys K. — Między wojnami — 1. Samson, str. 227, Sp. Wyd. „Czytelnik" — Kraków, r. 1948.

Pruszyński K. — Karabela z Meschedu, wyd. Sp. Wyd. „Czytelnik"

— Kraków, r. 1948.

Kapijew E. — Poeta, str. 285, wyd. Sp. Wyd. „Czytelnik" — Kraków, r. 1948.

Niekrasow W. — W okopach Stalingradu, str. 325, wyd. Sp. Wyd. „Czytelnik" — Kraków, r. 1948.

Nowaczyński A. — Młodość Chopina, str. 239, wyd. Sp. Wyd. „Czytelnik" — Kraków, r. 1948.

Kopciowa J. — Samotność Tomasza Kobzy, str. 227, wyd. Gebethner i Wolff — Kraków, r. 1948.

Kędziora J. — Szymon syn Jony, str. 435, wyd. Mariackie — Kraków, r. 1948.

Kossak Z. — Suknia Dejaniry, wyd. Pallotinum — Poznań.

Dla dzieci i młodzieży:

Ruszkowska I. — Chrabąszczowe wakacje, str. 61, wyd. Sp. Wyd. „Czytelnik" — Kraków, r. 1948.

Lovrak M. — Dzieci wielkiej wsi, str. 103, wyd. Sp. Wyd. „Czytelnik" — Kraków, r. 1948.

Morcinek G. — Duńskie serca, str. 58, wyd. Gebethner i Wolff — Kraków, r. 1948.

Wardasówna E. — Rekord Władka Dzięcioła, str. 151, wyd. księg. Św. Jacka — Katowice, r. 1947.

Posadzowa S. — Obrazki dla dzieci, wyd. księg. Św. Jacka — Katowice, r. 1947.

Czeska-Mączyńska M. — Rycerz Chrystusowy, str. 225, wyd. księg.

Naukowe:

Bartel K. prof. — Geometria wykreślna, str. 427, wyd. Sp. Wyd. „Czytelnik" — Kraków, r. 1948.

Gołąb S. — Zarys matematyki wyższej, str. 317, wyd. Sp. Wyd. „Czytelnik" — Kraków, r. 1948.

Rogalski T. prof. — Anatomia człowieka, t. II., cz. I., str. 155 + atlas XXXIV tabl. wyd. Sp. Wyd. „Czytelnik" — Kraków, r. 1948.

Nauka polska, t. XXV, str. 590, wyd. Kasy im. Mianowskiego — Warszawa, r. 1947.

Hornowska M. - Zdzitowiecka - Jasieńska H. — Zbiory rękopiśmienne w Polsce średniowiecznej, str. 574, wyd. Kasy im. Mianowskiego — Warszawa, r. 1947.

Adamczewski I. prof. dr — Zarys fizyki współczesnej, cz. III. str. 152, wyd. księg. A. Krawczyński — Gdańsk, r. 1948.

Suchodolski B. — Idee społeczne doby stanisławowskiej, str. 224, wyd. Trzaska, Evert i Michalski — Warszawa, r. 1948.

Sawrynowicz E. - Wojeński T. — Publicystyka pozytywizmu, wyd. Trzaska, Evert i Michalski — Warszawa.

Feldman J. — Stanisław Leszczyński, wyd. Książnica-Atlas — Wrocław.

OD REDAKCJI

W najbliższych numerach „Znaku" ukażą się, między innymi, następujące prace:

Jan Dobraczyński — „PRZEMIANA SZAWŁA".

Antoni Gołubiew — „KATOLICKOŚĆ CONRADA".

X. Wincenty Granat — „O NOWE SPOJRZENIE NA TOMIZM".

O. Jan Wierusz-Kowalski O. S. B. — „NOWE KIERUNKI W TEOLOGII" — II (GUARDINI).

Kisielewski Stefan — „O ROZMAITYCH DROGACH PRAWDY".

Hanna Malewska — „ŚREDNIOWIECZE A MY".

Jacques Maritain — „BLASKI I CIENIE METAFIZYKI".

Saint-Exupery — „PILOTE DE GUERRE" (fragmenty tłumacz. z francuskiego).

Karel Schulz — „MICHAŁ ANIOŁ" (fragment tłum. z czeskiego).

Irena Sławińska — „GROZA SŁOWA" (O Jerzym Libercie).

Stanisław Stomma — „GRANICE AUTONOMII PRAWA".

S. Teresa Franciszkanka — „DOROBEK KATOLICKI DWUDZIESTOLECIA".

Jerzy Turowicz — „ZAGADNIENIE KULTURY NARODOWEJ".

X. Albert Warkocz — „PRAWDY I BŁĘDY EGZYSTENCJALIZMU KIERKEGAARDA".

X. Rudolf Weiser — „DRAMAT O ŁASCE".

X. Aleksander Wóycicki — „TEOLOGIA A SOCJOLOGIA".

TREŚĆ ZESZYTU:

IRENA SŁAWIŃSKA: JERZY BERNANOS 385

HENRYK ELZENBERG: GANDHI W PERSPEKTYWIE DZIEJOWEJ 398

BOGDAN SUCHODOLSKI: O WIELORAKOŚCI ŻYCIA CZŁOWIEKA 417

JERZY ZAWIEYSKI OWOC CZASU SWEGO 445

C. S. LEWIS: LISTY STAREGO DIABŁA DO MŁODEGO . . 452

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

Na czym polega wolność? 461
Ewolucja doktryny katolicko-społecznej 466
Chrześcijanin wobec najnowszych odkryć biologii 469
Ostatnia powieść Mauriac'a: „Faryzeuszka" 473
Drogi wiary chińskiego uczonego 475
Spis książek nadesłanych 478
Od Redakcji 480

IN HOC
SIGNO
VINCES